

عن

الناصرية

والإسلام

المحرر: عبد الحليم قنديل



الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

عن الناصرية والإسلام

أحمد بن بله	على مبروك
د. أحمد صدقي الدجاني	عمرو ناصف
د. أحمد عبد الحليم عطية	عبد الرقيب منصور
الدمرداش العقالي	عبد المغنى سعيد
جورج المصبرى	د. عبد الوهاب المسيرى
د. حسن حنفى	فؤاد السعيد
د. حقى بريوتى	د. قاسم عبده قاسم
د. رفعت سيد أحمد	مجدى أحمد حسين
د. رفعت لقوشة	مجدى رياض
سيد الطحان	د. محمد خلف الله
د. سعيد مراد	د. محمد شومان
ضياء رشوان	د. محمد عمارة
طارق البشبرى	محمد أبو الفتوح
عادل عيسى	د. نادية سالم
عزازى على عزازى	د. يونان لبيب رزق

تحرير : عبد الحليم قنديل

-
- * ترتيب المساهمات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكتاب الذين نحترمهم جميعا.
 - * الآراء المنشورة تعبر عن أصحابها ، ولا تلزم - بالضرورة - مجموع المشاركين .
 - * صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن مركز إعلام الوطن العربى (صاعد) .

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهـواری

د . شـوقی عبد القوی حبیب

د . علی السـید علی

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر: محمد عبد الرحمن عفیفی

تصميم الغلاف : اهداء من الفنان / أحمد محمود

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

- ٦ شارع يوسف فهمى - اسباتس - الهرم - ج.م.ع - تليفون : ٣٨٥١٢٧٦

- ٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع - تليفون ٣٨٧١٦٩٣

Publisher: EYN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

6, Yousef Fahmy St . , Spates - Elharam - A.R.E. Tel : 3851276

5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

دراسات

الناصرية والإسلام إعادة نظر

عبد الحليم قنديل

(١) هذه العروة الوثقى

١/١ - ماذا نعنى بالناصرية ؟

الناصرية ليست زمنا مضى وانقضى ، وليست مجموعة سياسات وإنجازات ، وليست مجرد بطولة في التاريخ ، أو تجربة عدااء حازم للاستعمار ، أو سعيًا إلى الوحدة العربية . إنها كل ذلك ، وغيره ، إن أردنا وصف ماجرى ، لكنها تنطوى على "قيم" باقية وممتدة تتجاوز الوقائع ، وتكشف فيها المعنى والمغزى .

وربما كان وجود حركة ناصرية ، حركة ثورية تنمو وتتسع رغم ما وضع ويوضع في طريقها من عقبات ما يؤكد وجود الناصرية كفكرة ومنظومة قيم ، فلا ناصريون بغير ناصرية ، والناصريون - بلغة المناطق - هم "ما صدق" يستحيل وجوده في غياب "مفهوم" هو الفكرة الناصرية ، غير أن وصف الفكرة الناصرية بمعنى النظرية أو الأيديولوجيا الثورية مسألة محفوفة بالمخاطر ، خاصة إذا تحولت النظرية أو الأيديولوجيا إلى نوع من المذهبية الضيقة تحتكر الحقيقة لنفسها ، أو تصورت في نصوصها قدسية تعلو على حركة الواقع ، أو جعلت من بنائها نسقا مغلقا أو تجريدا نهائيا لقوانين التطور التاريخي والاجتماعي .

إذن ماهى الناصرية ؟ إنها أيديولوجيا ونظرية ثورية ، شرط ألا تفهم على أنها نسق مغلق أو رؤية متحفية متكلسة ، وشرط ألا تفقد صلاتها الحميمة مع الواقع من حولها ، يقول عبد الناصر : "لقد كانت أعظم الملامح في تجربتنا الفكرية والروحية أننا لم ننهك في النظريات بحثا عن حياتنا ، وإنما انهمكنا في حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات"^(١)

لا أعنى ، أن نظرية الناصرية أو أيديولوجيتها لا ترقى إلى مستوى "الإيمان" أو "اليقين المتألق" أو طاقة الحفز الملهم في صناعة وقيادة التاريخ ، أو أنها تتخلف عن وظائفها الحيوية في التفسير والتغيير ، أو أنها تقف على الدوام وراء حركة التاريخ والمجتمع ، أو تقنع بالتجربة والخطأ ، فالنظرية أو الأيديولوجيا الإيجابية المفتحة تتضمن محددات تسبق الممارسة في الواقع ثم تفتنى بدروسها ، والنظرية أو الأيديولوجيا هي إطار فكري مرتبط نشأة ووظيفة

بمصلحة جماعة معينة ، تصوغ أهدافها ومثلها العليا فى نطاق زمانى ومكانى بعينه ، وتقوم بدورها فى تجديد وتنظيم فاعلية الجماعة البشرية المدركة لظروفها فى الحاضر وغايتها فى المستقبل .

والناصرية هى خلاصة الإنجاز الفكرى والتطبيقاتى لثورة يوليو تحت قيادة جمال عبد الناصر. الناصرية هى التجريد الواعى لقيم كشفت صحتها الممارسة التاريخية ، وصاغت مضامينها النظامية . الناصرية رؤية مبلورة "للمجتمع العربى المستهدف الذى يناضل الناصريون من أجل تحقيقه فى المستقبل" (٢) والناصرية منظومة من الأفكار المتسقة والمتكاملة فيما بينها ، والقابلة للنمو بدالة الواقع الحى ومتغيراته ، والناصرية - كأيدولوجيا ونظرية - تستند إلى إطار أوسع من الفهم المنهاجى : يؤمن بهدى رسالات السماء ورؤيتها للكون والوجود ، ويؤمن بحتمية السنن النازمة لحركة الكون والمجتمع ، ويؤمن بالمنطق الجدلى لحركة التاريخ والقوة الدافعة للصراع الاجتماعى متعدد الأبعاد ، ويؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعى فى قيادة حركة التطور التاريخى والاجتماعى ، ويتضمن تحليلا للواقع المعين ، يكشف تناقضاته ويفسر مغزى حركته ، ويتنبأ بمقاصدها فى المستقبل .

والناصرية تنطلق من واقع بعينه ، تنطلق من واقع الأمة العربية مكتملة التكوين ، تنطلق من وحدة الجغرافيا والتاريخ واللغة ووحدة التناقضات والمخاطر والمصائر ، وقد كشفت تجربة الناصرية ومعاناتها التطبيقية والنظرية خمسة جوانب متداخلة : أولها : تحدى التبعية المفروضة للغرب بما أفرزته وكرسته من ظواهر الاستعمار والتخلف والاستغلال الطبقي والتجزئة، وثانيها : نزوع حركة الصراع الاجتماعى نحو تجاوز الواقع بالتححرر الوطنى والديمقراطية الشعبية والتنمية المستقلة بالطريق الاشتراكى والوحدة النافية لحدود وإقليميات صنعها أو فاقمها الإستعمار وورثها أعوانه السياسيون والاجتماعيون والحضاريون ، وثالثها : أن التغيير - وفقا لتحليل واقعنا الاجتماعى وبالقيااس إلى الأهداف - لا يصح أن يستند إلى طبقة أو فئة بذاتها ، بل إلى "حلف اجتماعى شعبى" متسع ، "كتلة تاريخية" ، تفرز قواها بدواعى الوعى والمصلحة ، وأن أول معايير فرز قوى التغيير هو الكدح الإنسانى (الذهنى والعضىلى) فضلا عن الولاء والالتزام بتبعات التغيير ومثله العليا ، وأن العمال والفلاحين هم عماد التحالف الشعبى ذو النزعة الاستقلالية والإشترابية والتوحيدية ، وأن المثقفين الثوريين هم - بالوعى والإرادة - قيادة التحالف وطليعته المرشدة ، ورابعها : أن أداة التغيير الملائمة ليست حزبا طبقيا أو تنظيما نخبويا يقفز فوق منطق الصراعات الاجتماعية ، بل لابد من

وضع دور الطليعة ضمن سياق تنظيم شامل قومى التوجه والتكوين وتتسع قاعدته لحشد قوى التحالف الشعبى وتعبثتها باستهداف التغيير ، ومن ثم بلورت الناصرية صيغتها التنظيمية الفريدة (التنظيم السياسى ، ثنائى التركيب - القلب الطليعى ضمن التنظيم الجماهيرى) ، ومزجت فى إطار واحد بين دور "الطليعة المرشدة" ودور "الشعب المعلم" "صانع التاريخ" ، وخامسها : أنه لا تغيير إلا بالثورة الضرورية فى واقعنا ، وأن أسلوب التغيير لا يصح أن يتوقف عند مرحلة الثورة السياسية بل يتجاوزها إلى الثورة الاجتماعية وبما يغنى نموذج الثورة الوطنية فى عالمنا الثالث وواقعنا بضمنه ، وأن النموذج المطلوب هو الثورة الشاملة متعددة الجوانب ، الثورة التى تجمع مهام الثورة السياسية ومهام الثورة الاجتماعية ومهام التوحيد القومى فى أمة مجزأة . كما لأمة العربية ، الثورة التى تجمع - فى واقعنا - وفى نسيج واحد متداخل بين مهام التحرر السياسى ومهام التحرر الاجتماعى وبين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية وبين التنمية الاشتراكية المستقلة وبناء دولة الوحدة العربية ، وبين فض روابط التبعية السياسية والاقتصادية والحضارية للغرب وتصفية كيان الاغتصاب الصهيونى فى فلسطين ، وبديهي أن صيغة الثورة الشاملة لا تفترض أن تتحقق أهدافها دفعة واحدة ، بل تتعدد وتتلاحق على طريقها مراحل النضال وبرامج العمل التى تعكس فى تشابك أهدافها الجزئية طبيعة التداخل بين مكونات الغاية النهائية المركبة^(٣)

ذلك هو الإطار العام لما نعنيه بالناصرية أشرت إليه فى اختصار يفرضه المقام ، وهو ينطوى ضمنا على حزم من الأفكار الفرعية وعلى عشرات التساؤلات ، بعضها قدمته أو أجابته عليه تجربة عبد الناصر ، وبعضها مازال متروكا للناصرين من بعده .

ومن المهم ، أن تفهم الناصرية فى سياقها الصحيح تاريخيا ، وأن يفهم دور عبد الناصر الفكرى فى إطار حركة الثورة العربية المعاصرة ، كان عبد الناصر قيادة تاريخية من طراز نادر ، قام بدور بطولته التاريخية مع توفر الوعى المسبق به وطورته حصيلة الممارسة ، واستند عبد الناصر كفرد ممتاز إلى حركة الجماهير الشعبية العربية فى مرحلة نمو سريع للوعى ، عجلت بها موازين تخلقت بعد الحرب العالمية الثانية ، ثم أضاف عبد الناصر بتجربته الثورية قوى اجتماعية جديدة تنهياً لإستكمال الدور ذاته ، واستند عبد الناصر فى الوقت نفسه إلى إحياءات واجتهادات طرحتها حركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية قبله ، ثم أضاف إليها بالممارسة عمقها ومنحها أصالتها واتساق منطقها الداخلى ، خلقها خلقا جديدا ، ثم أضاف إليها منظومات فكرية جديدة دفعتها خطوات حاسمة نحو وضوح النظرية

والأيديولوجيا، كان عبد الناصر تلميذاً لنجيبا لحركة التاريخ والجغرافيا والمجتمع وقائدا لها فى آن ، وربما كان ذلك هو ما جعل من الناصرية أو فى تعبير ممكن عن ثوابت ومطامح ونداءات التطور فى منطقتنا العربية ، وقد تضيف إليها المتغيرات زادا جديدا لكنها لا تلغى أو تنفى أصولها المشتقة من الواقع بالأساس^(٤) .

٢/١ - هذا عن الناصرية ، فماذا عن الإسلام ؟ ، أو - بالدقة - ماذا نقصد بالإسلام الذى نسعى لكشف روابطه الكامنة وجدل علاقته بالناصرية فى الحال والاستقبال ؟
الإسلام الذى نقصده ليس محصورا فى المساجد والزوايا فقط ، إنه دين ودنيا ، الإسلام "عقيدة وشريعة" كما قال الإمام الأكبر الراحل محمود شلتوت .

وكل الأديان كانت لها وظيفة اجتماعية ، اليهودية أخذت بيد البشرية فى طفولتها الاجتماعية ، و"طالبتهم بالطاعة وحملتهم على مبلغ الاستطاعة" كما يقول الإمام محمد عبده، والمسيحية جاءت لتوجه الناس "نحو الملكوت الأبدى وتغلق أبواب السماء فى وجه الأغنياء"^(٥) وجاء الإسلام خاتما لرسالات السماء ، وقد بلغ سن الاجتماع البشرى أشده ، ومن ثم وجدناه يخاطب العقل و"يجعل و"يجعل من الدنيا مزرعة للآخرة"^(٦).

حملت اليهودية كدين دعوات توجيه دنيوية ، تقول التوراه "أنى أنا الباقي إلهكم الذى أخرجكم من مصر منزل عبوديتكم ، فلا تتخذوا آلهة غيرى ، ثم لا تشرك بى شيئا ، لا تعمل فى اليوم السابع. أكرم أباك وأمك. لا تقتل ، لا تزن ، لا تسرق ، لا تشهد على قريبك شهادة زور، لا تسلب مال قريبك، لا تشته زوجة قريبك ،" (سفر الخروج - إصحاح ٢٠ - الآيات ٢-١٧) ، كانت تلك دعوة اليهودية إلى التوحيد ووصاياها العشر إلى مجتمع تميز بالطابع القبلى ، ثم جاء المسيح عليه السلام لينزع عن الوصايا الدنيوية لباسها القبلى، ويحيلها إلى مواقف تتميز بالشمول الإنسانى وترتكز إلى الروح المبرأة من شوائب الواقع ، يقول السيد المسيح "سمعت أنه قيل تحب قريبك ، وتبغض عدوك ، أما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم وباركوا لاعينكم.. "(إنجيل متى - إصحاح ٥ - الآيات ٢١-٤٨) ، ثم تطورت رحلة الوصايا العشر مع الإسلام ، وصارت نظاما للمعاملات فى دنيا إنسانية تتجاوز القبلية ولا تنأى بالروح عن الواقع. جاءت الوصايا متتابعة فى ثلاث آيات من سورة الأنعام : " قل تعالوا أتلى ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ

أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتهم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون . وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون . (الآيات ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣) (٧).

والإسلام / الدنيا لا يقتصر على الوصايا العشر ، إنه شرع تبليغى وتطبيقى معا ، الإسلام جملة قواعد وآداب ملزمة لجماعة المسلمين ، والشرع الإسلامى يكون نظاما " بالمعنى الحقوى" ، ويلزم نفاذ أحكامه فى حياة المسلمين بدون توقف على إرادتهم ، ويلزم إيقاع جزاء دنيوى على مخالفته منهم (٨).

وقد درج الفقهاء على تقسيم الشرع الإسلامى إلى عبادات ومعاملات : المعاملات تجمع بين الطبيعة الدينية والدنيوية ، أما العبادات فأقرب إلى الطبيعة الدينية ، وتشكل - كما هو معروف - أحكام الإسلام الخمسة (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج) ، ويرى الشيخ محمود شلتوت فى كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) : " أن العبادات عمل يتوب به المسلمون إلى ربهم ويستحضرون به عظمتهم ويكون عنوانا على صدق إيمانهم به" ، وأن الغاية منها : "تطهير القلب وتزكية النفس واستحضار قوة مراقبة الله التى تبعث على امتثال أوامره" ، ويرى آخرون فى أمر العبادات ما هو أبعد ، فالعبادات يتم أداؤها بشكل جماعى بما يحقق مصالح دنيوية إلى جوار المصالح الدينية ، وشهادة أن "لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله" ليست إعلانا عن الإيمان والتسليم بالتوحيد فقط وإنما إعلان من الشاهد بانتمائه إلى النظام الإسلامى بما يرتب من حقوق وواجبات (٩) .

وعكست الصفة المزدوجة - الدينية والدنيوية - للإسلام نفسها فى دولة المدينة ، وامتزجت السلطة الروحية والزمنية فى شخص الرسول والقائد معا ، كانت دولة المدينة نواة للدولة العربية الإسلامية ونقلت علاقات العرب المسلمين من الطور القبلى إلى طور أرقى وأعطت قيادة الرسول لها معنى موحدا للحياة (١٠) ثم كان زوال "الدولة / المثال" بوفاة الرسول بداية لطرح سؤال السياسة الممتزج بسيرة الإسلام على طول تاريخه الملىء بالفرق والأحزاب وبالطموحات والانتكاسات .

والبعض لا يرى فى دولة المدينة معنى السلطة السياسية ، ويقتصر معنى الحكم فى القرآن الكريم على أعمال القضاء والفصل فى الخصومات والمنازعات ، ويستبعد معنى السياسية ، وأن سلطة الرسول فى دولة المدينة لم تأت من كونه حاكما بل نبيا يوحى إليه ، وأن القرآن

الكريم كان يحض المسلمين يومذاك على طاعة النبي ، وأن النظام الإسلامي لدولة المدينة استمد مقوماته من الوحي المرشد إلى مافيه مصلحة المجتمع^(١١).

ورأى كهذا فيه بعض الحق ، لكنه يغفل جوانب مهمة ، ولا ريب أن إقامة دولة يقودها نبي كانت حدثا إستثنائيا في التاريخ ، حكم الرسول المدينة بدستور عرف باسم "الصحيفة" ، وعرف أهل دولة المدينة من المسلمين واليهود والمشركون باسم "أهل الصحيفة" ، كانت الصحيفة دستورا بالمعنى العلمى الحديث للكلمة ، ولعلها أول "دستور وضعى" عرفت البشرية ، نعم وجدت قبلها ألواح روما الإثنى عشر (٤٥ ق.م) ووجد قانون دراكون فى أثينا (٦٢٠ ق.م) ووجد قانون حمورابى (٢٠٠٠ ق.م) ، لكن تلك كلها أقرب إلى القانون بالمعنى الحديث وليست دساتيرا ، أما "الصحيفة" فلم تكن مجرد عقد ينظم العلاقات بين الناس ، بل نظاما متكاملا للحياة يصوغ المجتمع ويلزمه بأحكامه^(١٢).

كانت دولة المدينة - إذن - مثالا مجسدا للنظام الإسلامى ، بعدها صار الأمر شورى على عهد الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلى ملك "كسروى" عضود على يد معاوية ، بعد معارك "الجمل" و"صفين" وخديعة التحكيم ، وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامى الصحيح .. ماهيته ونظام حكمه .

تفرق المسلمون إلى "مرجئة" ومعتزلة وسلفية وأشعرية وشيعة إمامية وزيدية . وخوارج وولدت من الفرق الرئيسية عشرات وعشرات من الفرق الفرعية المتقاتلة . كان شعار الخوارج "إن الحكم إلا لله" ، لكن الجميع اتفقوا على وجوب الإمامة ، يقول ابن حزم "اتفق جميع أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوس بأحكام الشريعة ، حاشا النجداث من الخوارج ، فانهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم" ، ولم يكن نجداث الخوارج وحدهم ، بل ساند رأيهم فقهاء آخرون مثل الأصم والفوطى ، وكانت حجتهم بسيطة وواضحة : فليس ثمة نص دينى فى القرآن أو السنة المتواترة يوجب الإمامة ، ثم أنه ليس هناك إجماع على وجوبها شرعا ، فلا إجماع بغير نص ، والبيعة ليست إجماعا إن وجد مسلم واحد يرفضها^(١٣).

وربما كان منطق العقل يوجب الإمامة ، فلا مجتمع بلا دولة ولا دولة بلا حاكم ، ورفضوا الإمامة فى التاريخ الإسلامى يبدون أقرب إلى فكرة زوال الدولة فى اليوتوبيا الشيوعية ، يقول الأصم : "لو تكاف الناس عن المظالم ، لا ستغنوا عن الإمام" ، لكن تلك ليست هى

المشكلة ، فشمة مشكلات أفدح فى طرق أخذ البيعة وصيغة أهل الحل والعقد التى اختلفت حولها الآراء ، وثمة مشكلة أهم فى ربط وجوب الإمامة بنظرية الوازع الدينى " حتى يتم الحكم فى المسلمين وعليهم من غير إنكار" كما يقول الماوردى فى كتابة (الأحكام السلطانية)^(١٤)، وهو ما فتح الباب لدعوى السلطة الدينية التى انفرد بها الشيعة ، واستند الشيعة على النص والوصية التى قيل أن عليه الصلاة والسلام تركها للإمام على بن أبى طالب وجعله وذريته من بعده أئمة للمسلمين إلى يوم الدين ، وقضية الإمامة لدى الشيعة ليست قضية سياسية واجتهاد كما لدى عموم المسلمين ، إنها قضية إيمان وعبادة ، حتى أنهم - أى الشيعة - أضافوها كركن سادس لأحكام الإسلام الخمسة .

وقد رفضت دعوى الشيعة فى "السلطة الدينية" وفى "الحكم بالحق الإلهى" من الجميع ، رفضها السنة والمعتزلة ، ورفضها الفزالى وابن تيمية ، ووضع الجميع حدود للتمييز بين الدين والسياسة فى قضية الإمامة ، بل وقال المعتزلة "إذا تساوى اثنان فى خصال الإمامة ، وكان أحدهما أفقه بالدين والآخر أسوس ، فإن الأسوس أولى بالإمامة ، لأن حاجة الأمة إلى السياسة أكد من حاجتها إلى العلم والفقه"^(١٥)

ويبقى ، بعد الإجماع الغالب حول مدنية السلطة والإمامة فى الإسلام لا دينيتها ، أن الكل يتفق على الوازع الدينى أو الشرع الإسلامى كنظام للحياة ، وفى الإسلام كما يرى د. صدقى الدجاني - "عقيدة ونظام للحياة فى شتى المجالات"^(١٦) ، والإسلام - كما يقول د. أحمد كمال أبو المجد - "عقيدة دينية شمولية - مستوعبة للحياة بما تنطوى عليه من أحكام ومبادئ وتكاليف"^(١٧) ، ولانكاد نختلف مع تلك التوصيفات فى عمومها لكن التفاصيل تسكنها "القنابل الموقوتة" .

١/٣- نعم . فوصف الإسلام "بنظام الحياة" و"الشمول" و"الاستيعاب" صحيح إجمالاً ، لكنه ينطوى على جملة مآزق ، ولعل أظهرها ذلك التناقض الذى يثار بين العقيدة أو الأيديولوجيا الإسلامية الدينية من جهة ، وبين العقائد أو الأيديولوجيات البشرية الوضعية من جهة أخرى ، فالأيديولوجيات البشرية توضع أيضاً كنظام للحياة مع اختلاف فى درجات شمولها واستيعابها .

ومن ثم ، وضعت الناصرية كأيديولوجيا وضعيه فى قفص الاتهام الدينى ، ووصفت بأنها "جاهلية جديدة". وصفها سيد قطب مفكر "الإخوان" بأنها كذلك ، وكان سيد قطب يؤكد فى كتابه (معالم على الطريق) أن الحكم لله وحده ، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد العبادات ،

وأن طاعة الله مطلوبة فى شئون الحياة كافة ، وكل ذلك صحيح ، لكنه يضيف و"أن أى تشريع أو أيديولوجيا يضعها البشر تعنى الشرك بالله". (١٨)

وسيد قطب ليس وحده فى اتهام الناصرية ، إنه مجرد رمز متطرف على أراء الحركات الموصوفة بالإسلامية فى بلادنا ، ويلزم لرد الاتهام بجاهلية أو كفر الناصرية ، أن نرد الأمر إلى أصوله :

نعود أولا إلى "دولة المدينة" ، وهى دولة قادها نبي يوحى إليه ، وامتزج فيها معنى السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية ، رغمها نجد استقلالاً نسبياً لمعنى السياسة عن معنى الدين ، كان الوحي القرآنى ينزل على النبي منظماً أمور المعاملات وقضايا التشريع المحضة ، وتلك ميزة تفرق بين القرآن المدنى والقرآن المكى الذى اقتصر على الاعتقاد التعبدى ، وفى الوقت نفسه طالب القرآن رسوله أن يشاور شعبه فى شئون الحرب والسياسة ، إذن وجد مصدر إلهى صاغ جملة من قضايا التشريع الاجتماعى ، وقام إلى جواره مصدر بشرى "وضعى" حث عليه القرآن ، كما فى قوله تعالى "وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله" (سورة آل عمران - من الآية ١٥٩) ، وفى كتب السيرة النبوية نقرأ عشرات القصص نزل فيها النبي على أمر أتباعه رغم مخالفتهم لرأيه ، أخذ النبي برأى أتباعه فى قصة حفر خندق حول المدينة فى غزوة الأحزاب ، وفى اختيار موقع نزول الجيش فى غزوة بدر ، وفى تلك المواقف وأشباهها كان الرسول يضع حدوداً للتمييز بين ما هو دينى محض وما هو أدخل فى باب الدنيا سياسة وحرباً ، كان الرسول يقول "ما كان من أمر دينكم فإلى ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به" ويقول "أنتم أعلم بأمر دنياكم" ، فليس الحكم والقضاء والسياسة ديناً وشرعاً وبلاغاً يجب فيها التأسى والاحتذاء بما فى سنة الرسول من وقائع وتطبيقات على إطلاقها ، ويختلف الأمر فيما هو دين من سنة الرسول سواء ما تعلق منها بتطبيق الوحي القرآنى أو الأحاديث المتواترة قطعية الورد قطعية الدلالة (١٩).

وبعد دولة المدينة ، ونهاية الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية فى شخص الرسول ، أصبحت سلطة الخلافة الراشدة مدنية محضة ، وزادت رقعة التمييز فى السياسة عن الدين ، بل وأقدم الخلفاء والصحابة على تصرفات بالسياسة تناقض ما كان يفعله النبي نفسه ، فقد اتفق الصحابة على عهدى أبى بكر وعمر على تعديل توزيع "خمس الغنيمة" ، كان خمس الغنيمة وقت الغزوات والفتوحات يمثّل مورداً مالياً هاماً للدولة الإسلامية الناشئة ، وكان الرسول يقوم بتوزيع خمس الغنيمة على خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولقرابة الرسول

سهم ولليتامى سهم ولأبناء السبيل سهم ، وللمساكين سهم خامس ، وكان التوزيع فى عهد النبى يتم بناء على أمر دينى واضح ورد بنص القرآن ، ولم يمنع ذلك الصحابة من تعديل نظام التوزيع عملا بتغير الظروف ، وتم إلغاء سهمى الرسول وقرابته ووضعها فى الخزانة العامة وخصصا لنفقات الحرب والدفاع ، واقتصرت التوزيع على أسهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل.

وحين حدثت الفتنة الكبرى ، وتفرقت جماعة المسلمين شيعة فى صراعات المجتمع والسياسة، ظل تقليد التمييز بين ما هو دين وما هو سياسة حاضرا حتى لدى المسلمين الذين رجحت الكفة ضدهم ، ويصف الشاعر العظيم على بن أبى طالب قتاله مع أنصار معاوية فى معركة "صفين" بقوله : "لقد التقينا ، وربنا واحد ونبينا واحد ، ودعوتنا إلى الإسلام واحدة" (٢٠) ، ولم يحد عن ذلك الفهم الصافى المميز بين السياسة والدين غير الخوارج ، إنهم الذين ابتدعوا أسطورة "الفرقة الناجية" وأضاعوا الحدود بين الدين والسياسة ، وجعلوا حروب السياسة بين المسلمين حروبا دينية بين الناجين وأهل الكين ، وقال زعيمهم "الخريت بن راشد الناجى" لعلى بن أبى طالب : "لا أطيع أمرك ، ولا أصلى خلفك ، وإنى غدا لمفارقك لأنك حكمت فى الكتاب" ، حدث ذلك بعد ظهور نتائج التحكيم فى معركة "صفين" وهى قصة سياسية محضه ، لكن الخوارج جعلوا من خلافهم السياسى خلافا دينيا ، وجعلوا غيرهم من المسلمين "أهل جاهلية" ، ومن مجتمعهم مجتمعا جاهليا كافرا ، واعتبروا دار أغلب المسلمين دار حرب ، ودعوا إلى "مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة" (٢١) تماما كما تفعل جماعات المفاصلة "الإسلامية" هذه الأيام .

ولا نريد أن نذهب - كما يذهب البعض - إلى أنه ليست هناك البتة أيديولوجيا إسلامية تلزم المسلم ، بل هناك أيديولوجيا وشرع ونظام إسلامى بالفعل ، لكن المهم أن نتبين حدودها حتى لانضل الطريق القويم ، فالإسلام عقيدة التوحيد وتنزيه الله عن التشبيه أو التثليث ، وهناك العبادات وأركان الإسلام الخمسة التى يتحدد بها إيمان المسلم وجماعة المسلمين ، ثم هناك الشريعة التى أتت بها الآيات "المحكمات" فى القرآن لا "المتشابهات" القابلات للتأويل، وتكمل الشريعة أحاديث الرسول - شرط أن تكون متواترة قطعية الورد قطعية الدلالة ، وبين آيات القرآن الكريم كلها - نحو من ستة آلاف آية - مائتى آية فقط تتضمن أحكاما فى التشريع المجتمعى (٢٢) ، أما السنة النبوية التى توصف بالمتواترة فيلزم فيها قول الفقهاء "نقل الكافة عن الكافة" ، وأغلب علماء الأصول ينكرون أن فى السنة - عدا ماتعلق بالعبادات -

احاديث متواترة ، ويقول الراحل الشيخ محمد سعاد جلال : "أن الأحاديث المتواترة ، حتى وإن كانت قطعية الثبوت ليست قطعية الدلالة ، وربما داخلها الظن من جهة الدلالة ، فانتفت قطعيتهما من هذه الجهة وهنا تصبح السنة كلها مجالا للاجتهاد وإمكان تطوير الأحكام التشريعية^(٢٣) .

وأيا ما كان الأمر ، فإن معنى الشريعة الملزمة أو النظام الإسلامى الملزم يدور فى نطاق محدد ، أنه نطاق ماهو قطعى الدلالة فى أحكام القرآن ، وقطعى الوجود والدلالة من احاديث الرسول ، ولا يدخل فى باب الشريعة الملزمة - أو باب الشريعة إجمالا - اجتهادات المدارس الفقهية الكبرى لدى السنه أو الشيعة ، والفقه كله "ضعى" تداخله اعتبارات المكان والزمان والنوايا والعقول ، وقد توقف الاجتهاد الفقهي كله فى القرن الرابع الهجرى بأمر من الخليفة العباسى المستعصم ، وهو ما رتب للفكر الفقهي - بالتقادم - غربه عن أوضاعنا بعد عشرة قرون وتزيد .

جملة القول : ان فى الإسلام شريعة ونظاماً دائرتان متداخلتان : دائرة الشمول التوجيهى ودائرة الشمول الإلزامى ، الشمول الإلزامى مقيد بالنص ، والشمول التوجيهى مفتوح على متغيرات الزمن والظروف ، فالاستقلال - فيما لم يرد فيه نص - هو الصيغة الحاكمة لعلاقات الشريعة بالسياسة ، والتفكير الوضعى له سوابقه الممتدة فى التاريخ الإسلامى فقها وسياسة ، ومن ثم تكون الأيديولوجيات الوضعية "غير جاهلية" مادامت تتوافق مع كليات وضوابط الأيديولوجيا الإسلامية ، ولا غبار على مسلم يعتنق "أيديولوجيا وضعيه" لاتتعارض مع نص دينى ملزم .

وهنا نصل إلى السؤال : هل الأيديولوجيا الناصرية من النوع المتعارض مع نصوص وضوابط الشرع الإسلامى ؟

لاينبغى القول " ان الأيديولوجيا الناصرية دينية أو إسلامية" ، اننا بذلك نسيغ عليها قداسة لم تكن لاجتهادات وأفعال بشر حتى الرسول نفسه احيانا ، لكن النظر العجول فى ثوابت الناصرية يعطينا فكرة معقولة عن توافقها مع روح وضوابط الشرع والأيديولوجيا الإسلامية : فالأيديولوجيا الناصرية - أولا - أيديوجيا توحيدية ، والتوحيد القومى - كما يقول د. محمد عماره - هى الوجه الآخر للتوحيد الدينى ، كانت وثنية الجاهلية تجدد رموزها فى تعدد آلهة القبائل ، وجاء التوحيد الدينى ليوحد هوية القبائل والشعوب المستعربة ودمجها فى أمة ودولة ، ومن هنا كانت "العروة الوثقى" بين التوحيد الدينى والتوحيد القومى ، وبلغ من ارتباط التوحيد القومى بالدينى حداً اعتبرت معه وحدة الدولة حقاً تقتضيه فريضة الزكاة

الدينية ، ومن ثم كان قتال خلافة أبى بكر الصديق لمن ارتدوا عن وحدة الدولة القومية رغم إيمانهم بأصول الدين^(٢٤).

والأيديولوجيا الناصرية - ثانيا - أيديولوجية جماعية مساواتية ، تؤمن مع الكفاية الإنتاجية بعدالة التوزيع وتكافؤ الفرص ، وتؤمن بقيمة العمل كحق وواجب ومصدر للسلطة والثروة والمكانة الاجتماعية. والمساواة فى الإسلام حجر زاوية وقيمة مقدسة ، والمساواة لاتعنى "المثلية" بل تعنى أن تتساوى الفرص كأساس مقبول للشواب أو العقاب فى الدنيا والاخره كما كان عبد الناصر يقول دائما والإسلام لايعترف بأى ثروه أو جاه لا يكون مصدره العمل أو الميراث ، ويحرم الاستغلال او الربا تحريما قاطعا كما فى قوله تعالى : "يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة"(سورة آل عمران : من الآية ١٣٠)(٢٥) والمساواة قيمة لعبت ابلغ الادوار فى التاريخ الاسلامى ، ويذهب الأمريكى "ليونارد بايندر" إلى "أن مبدأ المساواة الإسلامى تجسد فى رغبة عبد الناصر بإنشاء مجتمع سياسى موحد ، واستعاضته عن نظرية الحسم الدموى لصراع الطبقات فى الماركسيه بمبدأ المساواة ، وهو مايفيد فى دعم وحدة الشعب ضد الامبريالية ويوحد الطبقات الحضرية والريفية وصغار الملاك"(٢٦).

والناصرية - ثالثا - أيديولوجيا شعبية ، ليست أيديولوجيا فئة أو طبقة بذاتها ، انها أيديولوجيا أغلبية الشعب الحاملة بالمساواة والوحدة ، ايديولوجيا الشعب المهاجر إلى المثل المنشود ، الناصرية تنحاز للكثرة الكادحة ضد القلة المسيطرة ، والقرآن ليس لطبقة إنه للناس ، والقرآن يطلق على الكعبة اسم " بيت الناس " ، ويقول المفكر الإسلامى الإيرانى الراحل على شريعتى : إن القرآن يميز بين قطبين فى الصراع الاجتماعى هما قطب قابيل وقطب هابيل ، قطب قابيل يحتكر الثروة والسلطة والسلام ، قطب قابيل هو قارون وفرعون وبلعام ممثل السلطة الدينيه الكافره ، وقطب هابيل هم الشعب " هم الناس الذين يقف معهم الله دائما"(٢٧)

٤/١ - وثمة خيط قوى يشد الناصرية إلى الإسلام ، نعم يدور عمل الناصرية فى مجال ذو إستقلال نسبى وتظهر فعاليتها - كأيديولوجيا وضعيه - فى شئون التغيير والبناء السياسى والاقتصادى والاجتماعى بما يتوافق ولايجب نصا قطعيا فى الشرع الإسلامى ، لكن تصورات الناصريه المنهاجية والفلسفية تبدو مشتقة من النص القرآنى وقيم الحضارة العربية الإسلامية .

وللناصرية عدد من الثوابت المنهاجية الحاكمة ، وكلها تدور حول الأقانيم الثلاثة فى الفكر العربى الإسلامى - كما يحددها د. عابد الجابرى - "الله" و"الإنسان" و"الطبيعة" ، ونظرة الناصرية إلى الله هى النظرة المستقرة إسلاميا ذات الطابع التوحيدي بلا شبهة ، الناصرية تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسالاته ، أما الطبيعة فانها محكومة بسنن لاتتبدل ، والمجتمع

يتطور بقوانينه وصراعاته "التي لا يمكن إنكارها" ، وكل شىء يبدأ بالإنسان "قائد التطور التاريخى الاجتماعى" و"العمل الإنسانى هو المناخ الوحيد للتقدم ، وكل ما يعيق إرادة الإنسان، ويحد من فاعلية دوره ، مواقف غير إنسانية وغير أخلاقية وجب على الإنسان التصدى لها" كما يقول عبد الناصر .

نعم ، كان عبد الناصر متأثراً بالماركسية ، لكنه لم يكن ماركسياً ، وكان يؤمن بصورة عامة بنسق القوانين التاريخية "قوانين الحركة" المشتقة عن إنجازات هيجل الفلسفية ثم عدلها ماركس على نحو مادى ، وكان يميل إلى الاعتقاد بفاعلية المنظومة المفهومة الرباعية لقوانين العمل الاجتماعى : مفهوم الحتمية التاريخية ، مفهوم التقدم على مراحل كسمة عامة للتاريخ ، مفهوم تأثير العوامل الإقتصادية فى التطور التاريخى ، ومفهوم الصراع الطبقي ، لكن عبد الناصر رفض على الدوام اعتبار صراع الطبقات قوة دافعة وحيدة لحركة التاريخ ، ورفض الارتكان إلى التفسير المادى وحده ، وكان يضيف العناصر المعنوية والروحية وإرادة التغيير لذى الإنسان إلى منظومة الصراع المجتمعى المعقد ومتعدد الجوانب ، ويرى فى التطور التاريخى عموماً اتجاهات حتمية نحو التقدم يصنعه "نضال الإنسان الحر عبر التاريخ من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الاستغلال والتخلف فى جميع صورها المادية والمعنوية" كما يقول الميثاق (٢٨) .

رفض عبد الناصر مفهوم المطلق غير الإلهى فى المثالية الهيجلية ، ورفض مفهوم المطلق الطبقي فى المادية الماركسية ، وإنحاز إلى التسليم بالمطلق الإلهى وبدور الإنسان غير المتعين وجوداً وعندما بموقعه من علاقات الإنتاج فقط ، ورفض مفهوم ديكتاتورية الطبقة العاملة منحازاً إلى ديمقراطية الشعب العامل ، وركز على الفاعلية الشعبية فى تنظيم سياسى جامع .

ولم يكن عبد الناصر محايداً إزاء دور الدين ، رفض دعوى الماركسية القائلة بأن الدين أفيون الشعوب واعتبرها محض ميراث حضارى غريب ، وقال لخروشوف الذى انتقد ذات مرة تمسك عبد الناصر بالإسلام : "إنكم ألقستم أوزار رجال الكنيسة على الدين ، ولم يكن العيب من الدين ، أما عن الجامع عندنا فكان مركز الثورة ، وكان هو الحصن الذى لجأنا إليه دائماً لصد المستعمر ، وأنا نفسى حينما حدث العدوانى الثلاثى عام ١٩٥٦ ، خطبت من الأزهر قائلاً : سنقاتل ، فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه دائماً" (٢٩) .

ورسالة الدين لدى عبد الناصر ثورية ، إنها تمثل على نحو : يد الله الممدودة ليد الجماعة الساعية فى التاريخ ، يقول عبد الناصر : "إن جوهر الرسائل الدينية لا يتصادم مع حقائق

الحياة ، وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية" ، ويقول "إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان فى الحياة والحرية ، بل أن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان ، إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر ، ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الجهل والمرض والفقر لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلّة منهم".

وربط عبد الناصر مسألة الثواب والعقاب فى الآخرة بحرية الإنسان فى الحياة ، ربطها بحرية الاختيار قبل الفعل وحرية الممارسة لحظة الفعل نفسه ، هذا الربط يمثل ربطا منطقيا عرفه الفكر الفلسفى الإسلامى كأساس مستمد من العقيدة^(٣٠) ، ويقرر شيخ الإسلام ابن القيم أن "شرع الله لا يتناقض مع قدر الله" وهو ما يعنى أن أحكام الشريعة والفعل الإنسانى الواعى لا تتناقض مع أحكام القدر أو مقتضيات النواميس القائمة فى الطبيعة^(٣١) ، ويرفض مفكرو مدرسة المعتزلة الإسلامية دعوى "الجبرية" الذين يحتجون بظاهر النص القرآنى : "هل من خالق إلا الله" (سورة فاطر - من آية ٣) ، و"أفمن يخلق كمن لا يخلق" (سورة النحل - من آية ١٧) ، ويؤكدون أن للإنسان قدرة ومشئنة وإرادة واستطاعة وكل ذلك خلقه الله ، لكنه تركه للإنسان ليخلق أفعاله حقيقة لا مجازا بما يعطى معنى ومقدمات للثواب والعقاب فى الآخرة^(٣٢) .

وهكذا ، تعتقد الناصرية بمركزية الدور الإنسانى فى التطور ، وتعتقد بدور الإنسان واختياره الحر ، ولا ترى فيه تناقضا مع جلال القدرة الإلهية أو دور الأديان فى الهداية والإرشاد والتنظيم الاجتماعى وهى تتسق بذلك مع ثلاث كليات وقواعد ينطق بها النص القرآنى :

أولها : أن كل الأشياء ، والظواهر محكومة فى حركتها بقوانين أو سنن حتمية ، وثانيها : أنه فى نطاق وعى السنن يكون الإنسان قادرا على تغيير واقعده ، وثالثها : أن الإنسان هو القادر على التغيير والمسئول عنه^(٣٣) ، يقول الله تعالى : "فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا" (سورة فاطر : ٤٣) ، ويقول : "إن هذه تذكرة فمن شاء إتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاؤن إلا أن يشاء الله" (سورة الإنسان : ٢٩ ، ٣٠) ، ويقول : "ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء : ٧٩) ، ويقول : "إنما يخشى الله من عباده العلماء" (فاطر : ٢٨) تأكيداً لدور الوعى الإنسانى.^(٣٤)

وإذا كانت حرية الإنسان تكمن فى وعى الضرورة على الصعيد الكونى والفردى . فإنها تكمن مجتمعنا أيضا فى وعى ضرورات وقوانين حركة المجتمع ، والناصرية تؤمن بقانون الصراع الاجتماعى كقوة دافعة للتاريخ ، وهو أوسع من الصراع الطبقي ، الصراع الاجتماعى له مكونات طبقية وقومية وثقافية . تختلف أوزانها النسبية باختلاف الزمان والمكان ، وتنهض فاعلية الدور الإنسانى بوعى ضرورة الصراع الاجتماعى وفرز مشتملاته - فى الواقع المعين - إلى تناقضات أساسية وتناقضات ثانوية ، والتخلف عن إدراك حقيقة الصراع المجتمعى أو التفريط الإنسانى فى إدراته وحل تناقضاته يعنى ركود التطور فى التاريخ أو دخوله فى مراحل من التراجع الحزونى المؤقت عن خط التقدم المتصل ، يقول الله تعالى : "قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين (آل عمران : ١٣٧) ويقول سبحانه : "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (البقرة : ٢٥١)

ومن جهة أخرى ، نظرت الناصرية إلى الدين باعتباره مصدرا للقيم والمثل العليا للفرد والجماعة ، يقول الميثاق "إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان ، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الحق والخير والمحبة" ، والقيم الروحية - عند عبد الناصر - لاتعنى سرحات الوهم أو الإيمان بالخوارق ولاتعنى التواكل بل هى تؤدى دورها فى دعم حرية الإرادة الإنسانية ، يقول عبد الناصر فى حديث صحفى عام ١٩٥٧ : "إننى بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التى تتقنع بالمصير المحدد للأشخاص والدول ، لقد منح الله الإنسان ضميرا ومنحه حق الاختيار بين الطيب والخبيث" (٣٥)

ومن جهة ثالثة ، فإن انطلاق الناصرية من حقيقة وجود الأمة العربية كواقعة تاريخية اجتماعية نفسية ، جعلها تدرك ضمنا دور الإسلام فى صنع القيم المحورية للشخصية العربية ، ولعل هذا ما يفسر فرط اعتماد الخطاب الناصرى على استظهار قيم العدل والعمل والمساواة والجهد ونزعة التوحيد وحرية الإرادة وغيرها من كوامن المخزون الحضارى الإسلامى ، يقول عبد الناصر داعما توجهه الاجتماعى : "الإسلام لم يكن دينا فقط ، ولكنه كان دنيا ، كان ينظم العدالة على الأرض ، وينظم لنا المساواة" ، ويقول : رسالات السماء ثورات إنسانية استهدفت شرق الإنسان وسعادته" ، ويقول : "كان سيدنا عمر يعمل على ألا تكون هناك طبقية ولا يكون فقر" ، ويقول داعما توجهه إلى نصرة ثورة اليمن بالسلاح "إن جبال اليمن تحمل قبسا من نفس الشعلة المقدسة التى يحج إليها المسلمون فى عرفات" وكان عبد الناصر يكثر من استخدام آيات بعينها فى القرآن الكريم ، منها "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها

وجعلوا أعزة أهلها أذلة" (سورة النحل : ٣٤) ، ومنها "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (سورة الرعد : ١١) وغيرها وغيرها (٣٦).

ويبقى أن ما يشد الناصرية إلى الإسلام ، ليس فقط الاعتزاز بحرية الإرادة الإنسانية الواعية بسنن الكون والتاريخ والمجتمع ، وليس فقط منظومة القيم الإسلامية الهادية والمرشدة للفعل الإنسانى ، بل إنها - أى الناصرية - تشتق من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية روحها فى الحياد أو التوازن الفلسفى ، والحياد الفلسفى ليس نوعا من الحلول الوسط ولا وقفا فى منتصف الطريق ، بل دياكتيكية "جدلية" متحررة من المذهبية الضيقة ، فقد وازنت الناصرية فى النظر للتطور الاجتماعى والتاريخى بين الاعتراف بالاحتمية دون أن تجعلها قيذا على حرية الإرادة الإنسانية ، ووازنت الناصرية بين اعترافها بصراع الطبقات وحله سلميا بتذويب الفوارق فى إطار من الوحدة الوطنية ، ووازنت فى العمل التنموى بين ترك فرصة لمخاوف النشاط الفردى ووضع آليات السيطرة الجماعية على أدوات الإنتاج فى الوقت نفسه، (٣٧) وكل ذلك جعل من الناصرية نسقا مفتحا لا دوجما منغلقة ، وتلك خاصية تتسق مع ما يطبع ميراثنا الحضارى من توازن وتمازج بين ما يرى أنه متناقضات أو متقابلات فى حضارات أخرى ، فقد وازنت الحضارة العربية الإسلامية بين المادية والإيمان وعرفت نوعا من "المادية المؤمنة" - "فالعالم قديم لأنه خلق الله" وأغلب فلاسفة الإسلام ومتكلميه يقولون " إن فعل القديم قديم" ، ووازنت حضارتنا بين الدنيا والآخرة وجعلت صلاح الدنيا وعمارتها شرطا لصلاح الدين وإقامته ، ووازنت حضارتنا بين العقل والنقل مع إعطاء الأولوية للعقل ، ووازنت حضارتنا بين الدنيوية التى اختص بها العقل الإنسانى يبدع فيها خلقا وتطويرا متسقا مع المصلحة والشرع. (٣٨)

إذن فنحن أمام "عروة وثقى" ربطت الناصرية بالإسلام ، وتلك صورة تختلف عن مشهد القطيع المصطنع فوق خشبة المسرح ، أما كيف سادت القطيع أو الانتطاع على السطح ؟ فتلك قصة قرنين تستحق أن تروى .

٢- ثلاثية التاريخ

١/٢- وفى قصة القرنين ، ثمة خطأ شائع أصبح أقوى من الصواب المهجور . تقول كلمات الخطأ الشائع : أن اليقظة أو الإفاقة المصرية والعربية الحديثة بدأت مع صدمة نابليون ، وأن الحملة الفرنسية على مصر - سنة ١٧٩٨ - مثلت تحدى الغرب الذى أخرج الشرق من بحر الظلمات .

ويرد الميثاق على الخطأ الشائع ، يقول عبد الناصر "إن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر ، لم تكن هي التى صنعت اليقظة العربية ، وإنما وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانها إلى الحياة فى مصر" (٣٩)، وربما كانت تلك الحقيقة هى التى جعلت نابليون بونابرت يحتال ويدعى اعتناقه للإسلام ، وكان نابليون قد أصدر فى اليوم الثانى لاحتلاله الإسكندرية بيانا جاء فيه : "أيها المصريون : لقد قيل لكم أنى مانزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفتريين أنى ما قدمت إليكم إلا لأخلص بحقكم من يد الظالمين ، وأننى أكثر من الممالك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم ، أيها المشايخ والقضاء وأعيان البلد قولوا لأمتكم : أن الفرنسيات هم أيضا مسلمون مخلصون" (٤٠).

وبالطبع ، لا يكون لدعاوى نابليون إلا أثر الزبد الذى يذهب جفاء ، ويقود الأزهر حملة مقاومة شعبية تنهى الاحتلال الفرنسى فى ثلاث سنوات فقط ، وتلك تجربة بليغة تثبت حيوية الشعب المصرى وقتها .

كانت مصر تشهد - منذ منتصف القرن الثامن عشر - مخاضا عنيقا ، وولدت بواكير نهضة سياسية واقتصادية على عهد حكم الملوك على بك الكبير وساندتها محاولات للتجديد الدينى والفقهى على يد شيخ الأزهر حسن العطار (١٧٦٨-١٨٣٥) أستاذ "رفاعة الطهطاوى" كان على بك يمثل نخبة الحكم السائدة من الممالك الغرباء المبعدين عن قنوات الاتصال بالمجتمع ، وكان حسن العطار يمثل همزة الوصل بالمجتمع ، كان رجال الهيئة الدينية يشكلون - كما يقول المؤرخ طارق البشرى - ما يمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء ، ويتولون وظائف الإفتاء طبقا للشريعة الإسلامية المهيمنة جماهيريا ومنهم تتكون هيئات التدريس فى المعاهد والمدارس التى تعد العلماء والباحثين والمتخصصين فى الثقافة الإسلامية وشتى فروع المعرفة. (٤١)

وكان طبيعيا أن تكون مصر أقدر على التجدد الذاتى ، ليس فقط بسبب مزايا الجغرافيا والعمق التاريخى الثقافى الممتد عشرات القرون ، ولكن أيضا بسبب تزايد كشافه دورها القيادى على مسرح المنطقة بعد تداعى أدوار دمشق وبغداد وتعثر الآستانة ، كانت مصر هى التى هزمت حملات أوروبا باسم الصليب التى استمرت مئتى عام ، ومصر هى التى ردت بقيادة قطز وبيبرس حملات المغول التى اجتاحت بغداد وأنهت حكم العباسيين ، ونقل ممالك مصر إلى القاهرة نوعا من الخلافة الإسمية للعباسيين بدأت بالمستنصر (١٣٦١)، وانتهت بعزل

المتوكل الثالث (١٥١٧) على يد السلطان العثماني سليم الأول ، ورغم تحولها إلى جزء من الخلافة العثمانية ، فقد حافظت مصر على إستقلالها التقليدي المستقر منذ دولة أحمد بن طولون (٨٣٥-٨٨٤) ، ودعم دور مصر أن خلافة الآستانة راحت تترنح أمام ضربات أوروبا بنهضتها البازغة ، وبدأت أكبر هزائم العثمانيين إثر محاولتهم احتلال "فيينا" عام ١٦٨٣ ، ونجح الحلف الأوربي الصليبي في فرض معاهدة "كوشوك" في إبريل ١٧٧٤ على السلطان عبد الحميد الأول ، بعدها فرضت الحماية الأوربية على المسيحيين من رعايا الدول العثمانية (٤٢) ، وعبثا حاول سلاطين الآستانة استعادة الروح بإدخال إصلاحات قانونية وإدارية مستمدة من النسق الأوربي الحديث ، وسبق العثمانيون مصر إلى معرفة المطبعة ، لكن المطابع العثمانية لم تطبع خلال أكثر من قرن (١٧٢٨-١٨٣٠) سوى أربعين كتابا أغلبها في الشعوذة والفكر المتخلف ، أما مصر التي عرفت المطبعة في عشرينيات القرن التاسع عشر فقد خرج منها خلال أربعين عاما فقط ألفا كتاب ومجلد منها ، عيون الفكر العالمي المستنير وكنوز من التراث العربي الإسلامي. (٤٣)

لم يكن الفرق في جهل الآستانة باللغة العربية فقط ، ولا في ابتعادها عن روح الثقافة العربية الإسلامية وإنما في كونها معزولة عن تيارات يقظة كان يروج بها المحيط العربي الإسلامي ، كانت الأمة العربية التي تكونت تاريخيا بالإسلام تعيد اكتشاف ذاتها ، وكانت دعوات التجديد الديني المصحوبة بمقاومة زحف أوروبا الاستعماري تتوالى ، في الجزيرة العربية ظهرت حركة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠-١٧٩٢) وفي ليبيا ظهرت حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٥٩) وفي الاتجاه نفسه ظهرت حركة المهديّة في السودان فيما بعد (١٨٤٤-١٨٨٥) ، لكن الطبيعة البدوية وتخلف التكوين الاقتصادي الثقافي جعل أثر تلك الدعوات محصورا بجهاتها ، ثم قيدتها النصوصية والصوفية والأسطورية ، وتعلقت الأبصار بمصر التي قلبت الموازين الكبرى في أعقاب الحملة الفرنسية .

كانت أوروبا الاستعمارية قد حققت نجاحاتها الأولى باكتشاف الأمريكتين (سنة ١٤٩٢) وسقطت غرناطة في يد فرديناند وإيزابيلا اللذان مولا في العام نفسه رحلة كرسطوفر كولمبوس التي انتهت باكتشاف أمريكا ، ثم تمت لها السيطرة على الشرق الأقصى بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ، ثم نجحت أوروبا في تقليص أظافر القوة العثمانية ، بعدها اتجهت أوروبا الإستعمارية بميراثها الصليبي لاحتواء القلب العربي الإسلامي ، وكانت حملة نابليون طليعة الزحف ، ورغم أن المصريين نجحوا في صد الحملة الفرنسية ثم الحملة الإنجليزية بعدها ، إلا أن

أثر الحملة الفرنسية بالذات ظل باقيا يدغدغ الخيال النهضوى فى مصر ، فقد جاءت الحملة الفرنسية ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التى طورتها الحضارة الأوربية ، وجاءت معها بالأساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال مصر والكشف عن أسرار تاريخها القديم^(٤٤) ، وكان ذلك تحديا استفز استجابة تقابله ، وقال الشيخ حسن العطار : (إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد فيها من العلوم والمعارف ما ليس فيها" وجاءت تجربة محمد على لتضع أمنية شيخ النهضة فى الممارسة والتطبيق.^(٤٥)

كانت حركة الشعب المصرى قد عرفت موطن الداء ، واشتعلت الثورة الشعبية العامة ضد المماليك سنة ١٨٠٤ ، ونادى المصريون بمحمد على زعيما رغم رفض الباب العالى فى الآستانة، ومثل صعود محمد على إلى الحكم نوعا من استعادة الدولة المصرية لمركزيتها وتجانسها وقدرتها على إدارة حركة التطور الاجتماعى ، وبدأت تجربة محمد على إنجازاتها بالتصدى لقوات الحملة الإنجليزية وهزيمتها سنة ١٨٠٧ ، ثم اتجه محمد على إلى بناء جيش عصى حديث ، أقام الكلية الحربية فى أسوان (١٨٢٠) وتخرج منها ألف ضابط كانوا نواة جيش مصرى ظل عدده يتزايد حتى بلغ ربع المليون جندى ، وأقام ترسانة ضخمة من مصانع السلاح والسفن تغنيه عن الاستيراد من الخارج الأوربى المعادى وقتها .. وفيما بعد^(٤٦)

وشهدت ميادين الاقتصاد إنجازات أكبر ، فقد بسط محمد على سيطرة الدولة على أرض المماليك وأراضى الأوقاف ، وألغى (سنة ١٨١٤) نظام الالتزام وجعل الأراضى كلها ملكا للدولة ثم وزعها على الفلاحين - تكليفا - بواقع (٣-٥ أفدنة) لكل فلاح ، وزادت الرقعة الزراعية إلى نحو ثلاثة أمثالها وتحول أهل الريف بالإصلاح الزراعى من أقنان إلى فلاحين^(٤٧) ، وبدأت الدولة حركة تصنيع ضخمة بمعايير زمانها ، أقيمت مصانع للسكر والألبان والأغذية والغزل والنسيج والصابون والورق .. وغيرها. وأنهت الدولة سيطرة التجار الأجانب على السوق الداخلى والتصدير للخارج ، واتسع نطاق التجارة ، وتراكت أرباح الصادرات لاسيما من القطن ، وتطورت المواصلات والطرق الداخلية وفرضت الدول سيطرتها على البحر الأحمر وغيره من طرق المواصلات البحرية بعد تطهيرها من القراصنة.^(٤٨)

ولم يكن إنجاز محمد على مصريا محضا ، فسرعان ما انتقلت الشعلة إلى بلدان عربية أخرى ، ونشأت تجارب تحديث اقتصادى وسياسى مماثلة ، منها محاولات "بشير الثانى" فى لبنان و"داود باشا" فى العراق و"البابى أحمد" فى تونس ، وسعت تلك التجارب كلها إلى استقلال العرب عن الدائرة العثمانية المظلمة ، ومهد ذلك الأرض لحملات محمد على - التى

قاد معظمها ابنه إبراهيم باشا - فى السودان (١٨٢٢) والشام (١٨٤١) ثم الجزيرة العربية وشمال أفريقيا العربى ، واقتحمت جيوش محمد على تركيا ذاتها ، وأصبحت على مقربة من الآستانة ، وتهيأت بذلك للنهضة العربية عوامل الانتقال من الدائرة العثمانية إلى الدائرة العربية ، وسعت إلى قيام دولة عربية متحدة بإحياء القومية العربية ، ثم أجهضت تلك التطورات الدرامية المتسارعة بتحالف أوربي عثمانى ضدها ، وانتهت تجربة محمد على بتوقيع معاهدة لندن (١٨٤٠) وعودة القوات المصرية من بلاد الشام .

وهذه الإشارات الخاطفة إلى تجربة محمد على ضرورية لأكثر من سبب :

فهى تبرز - أولا - أن أى حديث جاد عن نهضة عربية لابد له من جملة اشتراطات ، منها ضرورة تجانس وقوة النخبة الحاكمة بما يؤكد معنى العصبية - التى تحدث عنها ابن خلدون - كأساس لميلاد ونهضة الدولة ، ومنها السعى لمناهضة الغرب فعليا بتوفير بنية اقتصادية عسكرية قوية ومستقلة ومعتمدة على تفجير الإمكانيات الذاتية ، ومنها مركزية الدور المصرى بثقله الحضارى التاريخى ومزايه الجغرافية فى أى محاولة لتوحيد المنطقة العربية .

وتجربة محمد على تبرز - ثانياً - خلا ما بين تقدم عناصر البناء المادى العلمى والتخلف النسبى فى عناصر التكوين الثقافى القيمى ، فقد اهتم محمد على بإرسال المبعوثين لأوربا (٣١٩ مبعوثاً) ، قاصداً فى الأغلب توفير كوادر لازمة لدعم الجيش والدولة ، لكنه لم يهتم بإرسال مبعوثين لدراسة العلوم الاجتماعية الحديثة ، ولم تتجاوز أعداد المبعوثين لدراسة الإدارة والحقوق السياسية ٧٪^(٤٩) ، وحكمت الصيغة ذاتها رؤيته فى تطوير التعليم ، فقد أنشأ مدارس عليا للهندسة (١٨١٦) والطب (١٨٢٧) والألسن (١٨٣٦) والمعادن (١٨٣٤) والمحاسبة (١٨٣٧) والفنون والصنائع (١٨٣٩) .. وغيرها من الاتجاه نفسه ، وربما كان وراء ذلك حرصه - كما يقول د. محمد عمارة - على أن يأخذ عن أوربا "صنوف التمدن الملائم لمجتمعه الشرقى ، ولا يأخذ عنها الثقافة والقيم والنظريات"^(٥٠) أو حتى لا يفتح على نفسه باب الهجوم من علماء الدين ، لكن مافعله مثل - فى الوقت نفسه - حرصا على حماية حكمه الفردى ضد نظريات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان التى كانت تموج بها أوربا فى حينها .

وتجربة محمد على تبرز - ثالثاً - خطأ تقليديا يقع فيه أغلب دعاة الإسلام السياسى ، إنهم يارتباطهم بالضمير الشعبى الخام وبالثقافة الإسلامية المستقرة تاريخيا ينجحون فى استثارة حركات احتجاج وربما مقاومة شعبية واسعة ، لكنهم يختارون الطريق الخطأ فى الأغلب

عند الانتقال من مرحلة الاحتجاج إلى مرحلة التغيير ، مثلاً : دور الشيخ عمر مكرم (١٧٥٥-١٨٢٢) ، لعب عمر مكرم دوراً هائلاً في تعبئة الجهود ضد الحملة الفرنسية ثم الإنجليزية ولعب دوراً أكبر في الثورة الشعبية ضد المماليك ووقف إلى جوار محمد علي في حروب السلطة مع المماليك ومع العثمانيين ، ثم حدثت المفارقة العجيبة : انقلب عمر مكرم على محمد علي ، واتهمه بالاستبداد وحاول التحالف مع بقايا المماليك ضده ، وانتهت القصة - كما هو مشهور - بنفى عمر مكرم وعزله عن نقابة الأشراف ، إنها قصة تشبه في بعض جواهرها قصة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد انحيازهم إلى محمد نجيب وبقايا "الإقطاع" الوفدي .

وتجربة محمد علي تبرز - رابعاً - بداية الازدواج بين الوافد والموروث أو السلفية والتغريب في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، وليس الازدواج كما يتصوره البعض - تبسيطاً - نوعاً من الانعكاس "لصراع طبقي بين النزعة الإقطاعية والنزعة الرأسمالية في تاريخنا كله" (٥١) ، ولا هو حدث كما يقول سمير أمين - بسبب محاولة محمد علي إقامة اقتصاد عصري مع الحفاظ على علاقات نمط الإنتاج الخراجي وعدم اعتماده على البورجوازية لإدخال علاقات إنتاج رأسمالية صحيحة" (٥٢) ،

تلك تفسيرات طبقية ضيقة لا تفسر شيوع وامتداد ظاهرة الازدواج في تكويننا الثقافي ، ثم أنها تقوم على دعوى انعكاس ميكانيكي لعلاقات القاع الطبقي في القمة الثقافية ، نعم هناك علاقات تأثير متبادل بين الثقافة والواقع ، لكن الواقع المعنى أكثر شمولاً من المدلول الطبقي ، وفي تاريخنا لم تكن النزعة الرأسمالية مناقضة أبداً للنزعة الإقطاعية بل دخلاً معها في علاقات تحالف وثيق رغم تناقضات ثانوية هنا أو هناك ، وتلك خاصية لا تنفي تأثير البناء الثقافي القيمي بنوعية الفئات المسيطرة اقتصادياً أو طبقياً ، لكن الازدواج الثقافي نشأ أيضاً موازياً لازدواج واقعي - غير طبقي - تمثل في ازدواج النظام التعليمي (نظام تعليم أزهرى ديني - نظام تعليم مدني متأثر بالثقافة الأوروبية) ثم تضاعف الازدواج بازدواج واقعي آخر - غير طبقي أيضاً - في النظرة إلى مؤسسات النظام السياسي وحدود شرعيتها الواقعية ونطاق القبول بها ، فلم تستقر مثلاً نظرة جامعة إلى مؤسسة البرلمان وحجية التشريع وتبادل السلطة من خلالها ، وظلت الفوارق القيمية ظاهرة بين معنى "حاكمية الشعب" ومعنى "حاكمية الله" وبين معنى "الديمقراطية" ومعنى "الشورى" المقيدة بالشرعية ، ويلحق بازدواج النظرة إلى مؤسسات السياسة ازدواج واقعي ثالث - غير طبقي - في مؤسسات القانون (محاكم شرعية -

محاكم مدنية). ثم أن الإغراق "الواقعي" في تقليد الغرب واحتذاؤه فكريا وحضاريا واجتماعيا استثار بالمقابل نزعة الدفاع عن التراث وتقليد السلف الصالح ، تلك فقط بعض جوانب الصورة المعقدة ، ولا يجوز مع التركيب الظاهر لحالة الازدواج اعتبار قضية الأصالة/ المعاصرة "محض إشكالية ثقافية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة" (٥٣)

وأظن أن النظر في تفسير ظاهرة الازدواج يتوقف على المعنى المفهوم لمصطلحات الحضارة أو الثقافة ، تفهم الحضارة أحيانا بأنها "المدنية التي تعنى بالجوانب المادية". وتفهم الثقافة بأنها "الجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية" (٥٤) ومثل تلك التبسيطات المدرسية تتجاهل حقيقة التداخل المعقد في التكوين المجتمعي ، وأي ثقافة أو حضارة معنى شامل يتضمن تقاليد النظر إلى الكون والوجود والحياة والإنسان والبناء الفكري والقيمي الممتد تاريخيا وعلاقات الإنتاج وطرائق التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، ولكل حضارة أو ثقافة منطق داخلي لا يفهم بمعزل عن تكونها التاريخي وحدود التأثير بالحضارات والثقافات الأخرى .

إنه استطراد لا يخرج بنا عن الموضوع ، فقد تعرضت ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية لتجربة صدام مع الآخر الغربي الاستعماري . ثم تعرضت لفقدان التوازن في تجارب تحديثها بين جوانبها المادية والمعنوية ، وكانت النتيجة : شيوع الازدواج ، ثم كانت محاولات التجاوز أو "التوفيق الفعال" .

٢/٢ ظلت محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامي والوافد الأوربي الغربي تجري في مصر طوال القرن التاسع عشر ، وفي نصفه الثاني بالذات .

وتعددت رموز التوفيق ، وتتابع إسهامات رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، وانطوت جهود التوفيق على محاولات للبحث عن صيغة الاستقلال مع اختلاف الدرجات والوسائل ، وكان السبب : أن الوافد التغريبي تكرر بدفع مباشر من الاستعمار الأوربي ، وأن السوق والثقافة المحلية تم احتلالها تدريجيا وصولا إلى الاحتلال العسكري المباشر عام ١٨٨٢ .

انتهت محاولات التطور المستقل بهزيمة تجربة محمد علي. انتهت ملكية الدولة للأرض الزراعية وتم توزيعها إلى إقطاعيات وفتحت السوق المصرية على مصرعيها للبضائع الأوربية، وانتعش نشاط البورجوازيات الأجنبية ثم ساعدت مطامح ضاله لحكام مصر على المزيد من فرض التغريب ، وكان الخديو إسماعيل يحلم بجعل مصر قطعة من أوروبا ، وازدادت على عهده وطأة الامتيازات الأجنبية ، وأنشئت للأوربيين محاكم خاصة بدأت "بالمحاكم القنصلية"

ثم "المحاكم المختلطة" ، وفى البداية تواجدت تلك المحاكم الوافدة إلى جوار القضاء الموروث ممثلاً بالمحاكم الشرعية ، ثم مالبث النظام القانونى فى أغلبه أن أصبح تابعا وتوقف الاستناد إلى الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهى ، واستبدلت به القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) بعد ترجمتها إلى العربية ، كانت ظاهرة الوفود القانونى قد بدأت من الآستانه بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠ ، ثم القانون التجارى (١٨٥٠) ، ثم قانون الإجراءات المدنية (١٨٨٠) ، وتكرس القانون الوافد فى مصر مع نشأة المحاكم المختلطة سنة (١٨٧٥) ، واختصت تلك المحاكم فى نظر نزاعات الأجانب أو بينهم وبين المصريين ، ثم نقل التشريعات الفرنسية وتعميمها سنة ١٨٨٣^(٥٥) وانسحب الموروث "الفقهى والقانون الإسلامى إلى نطاق الأحوال الشخصية فقط. هكذا ، حدث الازدواج القانونى مع تغليب القانون الوافد على الموروث ، وفشت الظاهرة نفسها فى النظام التعليمى واستحدثت المدارس المدنية التى تدرس علوم الدنيا فى انفصال عن علوم الدين التى إختص بها الأزهر ، بل وأنشئت مدارس حديثة تنازع الأزهر فى نطاقه التعليمى وظهرت مدرسة دار العلوم (١٨٧٥) لتدرس اللغة ومدرسة القضاء الشرعى (١٩٠٧) ، وحظى المتخرجون من مؤسسات التعليم المدنى بمعظم الفرص فى الوزارات والإدارات والمصالح ، رغمها لم تضحل ظاهرة خريجى الأزهر بتضاؤل فرصهم فى التوظيف ، بل زادت معاهد التعليم الدينى وتزايد طلبة الأزهر إلى ما يفوق العشرة آلاف سنة ١٨٧٥ ، ولم يعن انغلاق المؤسسات الحديثة دونهم زوال تأثيرهم المجتمعى ، فقد بقى نفوذهم الفكرى ساريا بين الجماهير فى المساجد وخارجها ، وبهذا تزايد الانفصام الحادث فى المجتمع دون أن يحسم لصالح طرف بعينه^(٥٦) ، وزاد الفتق اتساعا ، وبرز صبحى وحيد فى كتابه (أصول المسألة المصرية) خطورة ماحدث قائلا : "كان الحماس للغرب يبلغ فى خريجى المدارس الأجنبية والمعاهد الخارجية ، حد فقد الوعى القومى ، ويضطرب فيمن عداهم بين الارتفاع والهبوط ، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك فى التشوق لهذا الغرب والاحتذاء به ، وتقديس مايصدر عنه تقديس عبدة الأصنام أصنامهم"^(٥٧)

وكانت الثورة العرابية - سنة ١٨٨١ - آخر محاولات المصريين استعادة زمام المبادرة ، وعبر خطاب العرابيين الأيديولوجى عن محاولة للتوفيق بين الوافد والموروث مع ترجيح الأصول الإسلامية والوطنية ، جاءت ثورة العرابيين بعد تطور التدخل الغربى فى مجالات الإدارة والتشريع ، وإنشاء صندوق الدين ، وفرض الرقابة الثنائية الإنجليزية الفرنسية على مصر عام ١٨٧٦ ، وفرض الشيخ جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ظلالهما على أيديولوجية العرابيين وحزبهم الوطنى الحر ، يقول عرابى فى مذكراته : "كنا نريد الإصلاح وإقامة العدل ،

على قاعدة الحرية والإخاء والمساواة" ، وذلك لا يتم" إلا بإنشاء مجلس النواب" (٥٨). وقيل على لسان سامى البارودى أحد قادة العربيين ما يفيد نيتهم فى إقامة حكم جمهورى بديل للخديوية، وعبرت ثورة العربيين عموما : عن رغبة فى الإحياء الإسلامى فى إطار تجديدى يدمج بين الشورى والممارسه البرلمانية وحق الشعب فى اختيار ممثليه والرقابة على الحكومة (٥٩).

ومما يكشف عمق نفور المصريين - المتأثرين بالتقاليد الإسلامية - من الأجانب حملة النموذج الغربى ، تلك الواقعة التى استخدمت حجة لتبرير احتلال إنجلترا لمصر ، انها واقعة الماطى "سيد العجان" الذى قتل مصريا لخلاف بينهما على أجرة ركوب حمار ، وقع الحادث فى شارع "السبع بنات" بالإسكندرية قبل شهر واحد من الاحتلال الإنجليزى فى يوليو ١٨٨٢ ، وما كاد المصريون يسمعون بالواقعة على بساطتها ووجود سوابق لها ، حتى اشتعلت نفوسهم، وتحركت طبقه من "الدهماء" - كما يقول عبد الرحمن الرافعى - "تطلب الانتقام لمواطنيهم وتعتدى على الأوربيين عامة وتهجم على كل من يلقونه منهم فى الطرقات أو الدكاكين ويوسعونهم ضربا ، وكان سلاحهم فى هذه المعركة العصى والهراوات و"قد بلغ القتلى الأجانب ٣٨ شخصا وجرح المئات بينهم قنصل اليونان وقنصل إيطاليا وقنصل إنجلترا" ، وأثمرت الواقعة فى نزوح جماعى للأجانب عن مصر حتى بلغ عدد العائدين إلى بلادهم (٣٢٠٠٠) مهاجر خلال شهر واحد (٦٠) ، والمثير أن تلك الأحداث جرت تحت حد السيف الأوربى ، فقد كانت أساطيل إنجلترا وفرنسا رابضة فى ميناء الإسكندرية منذ "مايو ١٨٨٢ ، وفى الوقت نفسه كانت التهديدات الإنجليزية والفرنسية تتوالى وتطلب إقصاء عرابى من منصب وزير الحرية ونفى زعماء الثورة العرابيه .

ثم كان انكسار الثورة العرابية نهاية مرحلة ، وبدأت مرحلة جديدة ، وتولت إنجلترا ومعتمدا كرومر تغريب الإدارة والتعليم المصرى مباشرة لا من خلال الوسطاء أو العملاء ، وتم إدماج الاقتصاد المصرى فى علاقات تبعية كاملة مع الاقتصاد الإنجليزى ، وحفظت لفرنسا حقوقاً اقتصادية فى قناة السويس ، وكذا فى منابر التغريب الفكرى والثقافى مثل "الأهرام" و"الهلل" اللتان ناوأتا المقطم جريدة الإنجليز سياسيا ، وشاركتها فى دعوة احتذاء الغرب فى كافة المناحى .

كانت تلك مراحل هجوم الوافد التغريبى ، فماذا حدث بالمقابل ، وأين ذهب الموروث الإسلامى ؟ يلزم للجواب أن نعود إلى الوراء قليلا ، أن نعود إلى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) ، وكان الطهطاوى شيخا أزهريا تعلم على يد أستاذه حسن العطار ، وأرسله محمد على إلى باريس كمرشد دينى لأول بعثاته الطلابية الكبرى .

قرأ الطهطاوى فى باريس كل ما وقعت عليه عيناه ، وعاش أحداث ثورة ١٨٣٠ التى انتهت بهزيمة الملكية الأخيرة وتأكيد النظام الجمهورى ، وعاد الطهطاوى مبهورا بما رآه ، وكتب يقول "ان البلاد الأوربية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران" (٦١) .

وبعد لحظة الإنبهار الأولى ، حاول الطهطاوى أن يبلور نظرة توفيقية بين الشرع الإسلامى وشرع الغرب ، ومال إلى نوع من المزج بين الحضارتين فى نظر إنسانى متصل ، وقال فى كتابه (مناهج الألباب فى مباحج الآداب العصرية) : "أن ما عندهم هو عين ما عندنا" ويضيف : "من أمعن النظر فى كتب الفقه ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة ، حيث بوبوا المعاملات أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخاطبة .. وغير ذلك ولا شك أن قوانين المعاملات الأورباوية استنبطت منها" ويقول محرضا على النظر العقلى الوضعى فيما ليس فيه نص شرعى أن غالب ما فى دستور فرنساوية ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله فلنقرأه لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد" (٦٢) .

وكان الطهطاوى مهتما بالذات بتنظيم علاقته بين الحاكم والمحكوم ودعا - فى وقته المبكر - إلى فكرة فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة وهى القوة الملكية المشروطة بالقوانين" (٦٣) .

هكذا لم يجد الشيخ الطهطاوى حرجا فى الأخذ بفكرة الملكية الدستورية على النمط الغربى ، بل وشفع ذلك بضرورة تصفية الإقطاع والاستغلال ، وقال أن أوربا التى تقدمت بمالكها" لم تصل إلى ذلك إلا بتصفية الملتزمين وأن أكثر حكام أوربا كانوا ملتزمين ومستغلين لتملك الدوائر البلدية والأراضى الزراعية" ، ويهاجم استغلال أرباب الأملاك" لأنهم يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة ويحتكرون ثمرات جميع الصنائع (. . .) وهذا ممنوع شرعا" (٦٤)

وواضح من تلك الاقتباسات ، أن الطهطاوى تأثر كثيرا بوجه الغرب المتحرر المتقدم دون وجهه الاستعمارى ، وهذا طبيعى ، فقد حارب معركته الكبرى ضد ركام الجهل والظلام الذى خلفته قرون الحكم المملوكى والعثمانى ، ثم أن مصر كانت تعيش على أيامه بالقصور النسبى حالة الاستقلال والتحديث التى ولدتها تجربة محمد على ، ولم تكن أصابع الغرب الاستعمارى تتحكم بتوازنات الواقع والثقافة المصرية كما حدث بعده .

ومن جانب آخر. كان الطهطاوى حريصا على غرس مفهوم الدولة الدستورية ، وعلى بيان عدم تعارضه مع الشرع والفقه الإسلامى ، وهو يقول "أن ما يسمى عندنا بأصول الفقه يشبه عندهم - أى عند الغرب - ما يسمونه الحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية" ورغم دعوته إلى الأخذ بأسباب التمدن نجده يحتفظ على بعض السمات الحضارية الغربية ، ويقول "أن للأوربيين فى العلوم الفلسفية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية" ويخاطب الأزهريين قائلا: "أن مدار سلوكنا جادة الرشاد ، منوط بعد ولى الأمر بهذه العصاة - أهل الأزهر - التى ينبغى أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفة : معرفة سائر المعارف البشرية المدنية" (٦٥)

وإذا كان الطهطاوى قد دعا إلى نوع من الملكية الدستورية التى توفق بين الشرع والتمدن الغربى . فان الأفغانى (١٨٢٨-١٨٩٧) الذى وصل إلى مصر بعد أن أينعت ثمار عمل الطهطاوى ، واصل مع تلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الطريق نفسه ، وأضافا الحرص على برلمان يعكس إرادة الشعب على نحو ما ظهر من مساندتهما للثورة العربية ، لكن اختلاف الظروف ووطأة التغريب المسنود بقوة التدخل الأجنبى ثم الاحتلال ، كلها دفعت الأفغانى وعبده إلى انحياز أوضح للأصولية الإسلامية .

وينتقد الأفغانى بشدة تقليد كل ما هو غربى ، ويقول "ان الظهور فى مظهر القوى لدفع الكوارث إنما يلزم التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين" (٦٦) ، ويقول "لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها ، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يشبتون أقدامهم" ، ويضيف "أنه لاملجىء للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوربى فى نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوفى - أعجز وأذل - نفسه وأمتة" (٦٧) .

وواصل الإمام محمد عبده طريق الطهطاوى فى الربط بين بعض الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية . وأقام علاقات توافق بين فكرة المصلحة فى الإسلام وفكرة المنفعة ، وبين فكرة الشورى وفكرة الديمقراطية ، وبين فكرة الإجماع وفكرة القبول أو الرضا فى الفكر السياسى الغربى ، وهاجم بشدة فكرة السلطتين الدينية والزمنية ، وينفى عن الإسلام فكرة السلطة الدينية بقوله "ضالون من يرون الإسلام بأنه يحتم قرن السلطتين فى شخص واحد وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهى

سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم"، ويضيف الإمام "أنه ليس للمقاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام أدنى سلطة فى العقائد أو تقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة دينية ، ذلك أن أصلا من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها" (٦٩)

وكان الإمام محمد عبده يصف نفسه بأنه "روح الدعوة" التى أطلقها أستاذه الأفغانى ، وكان الأفغانى جذوه مشتعلة لاتخمد ، وقد شارك عبده بحض من الأفغانى فى حزب العربيين الوطنى ، وحكم عليه بالنفى ثلاث سنوات إمتدت إلى ست فى بيروت ، ثم شارك فى جمعية العروة الوثقى السرية نائبا لرئيسها الأفغانى ، وشارك فى تنظيم فروعها ودخل مصر سرّاً سنة ١٨٨٤ أثناء اشتداد ثورة المهدي فى السودان ، وفى تلك الأثناء كان محمد عبده شديد التأثر بدعوة الجامعة الإسلامية التى قادها الأفغانى ، كان الأفغانى يناضل لتجميع عالم الإسلام ضد الغزو الاستعماري الأوربي ، وكان الأفغانى - رغم أصوله غير العربية - يقود تيارا جل رموزه من العرب كمحمد عبده وعبد الحميد بن باديس وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ، وكان حريصا على إيضاح أن مطلب الجماعة الإسلامية لايرقى إلى الوحدة السياسية التامة بين الأمم الإسلامية المختلفة ، وكان يميز بين شعار "الجماعة" و"الخصوصية القومية للعرب" التى تتطلب وحدة سياسية كاملة ، وكان الأفغانى يحلم بأن يتعرب الترك ويصبحوا جزءا من الأمة العربية، وكتب يقول : لقد أهمل الأتراك أمرا عظيما ، وهو اتخاذ اللسان العربى لسانا للدولة ، والسعى لتعريب الأتراك ، وإنما فعلوا العكس وفكروا بتتريك العرب ، وما أسفها من سياسة وأسقمه من رأى" ، ويوضح بن باديس الجزائرى دعوة الأفغانى أكثر بقوله : "إذا قلنا العرب فاننا نعنى هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندى شرقا إلى المحيط الأطلنطى غربا (. . .) وهذه الأمة تربط بينها - زيادة على رابطة اللغة - رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الألم ورابطة الأمل (. . .) وبين الشعوب العربية المستقلة تمكّن الوحدة السياسية بل وتجب" (٧٠)

ويلفت النظر أن كلمات بن باديس (١٨٨٧-١٩٤٠) تكاد تتطابق مع كلمات جمال عبد الناصر فى الميثاق (باب الوحدة العربية) فلنضع الفقرة السابقة بين قوسين ، ونواصل : هكذا اكتملت لتيار التجديد الإسلامى صيغة "التوفيق الفعال" بين الموروث والوافد ، إنه يقرن حاكمية الله بحاكمية الشعب والدستور ، ويدعو إلى التمييز رافضا دعوى السلطة الدينية بالجملة . ومؤكدا مدنية السلطة ، ويطمح إلى مشروع حضارى إسلامى تكون الأمة العربية الموحدة قاعدته وقيادته ويصوغ تضامنا مشتركا بين أمم مستقلة فى الدائرة الإسلامية .

٣/٢- وفى النصف الأول من قرننا ، كاد تيار التوفيق ينسحب من الساحة ، واتسعت قاعدة الازدواج بين الوافد والموروث فى المجتمع والنخب .

كان ظل الإمام محمد عبده ممدودا إلى بداية القرن العشرين ، فقد عاد الإمام إلى مصر من منفاه سنة ١٨٩٩ ، عاد بعد أن توسط له تلميذه سعد زغلول لدى اللورد كرومر ، عاد وقد طلق السياسة وكفر بفعل "ساس ويسوس" ، عاد مهادنا للإنجليز جالبا عليه غضب أستاذه الأفغانى ، وتفرغ للعمل بالقضاء وتفسير القرآن والمحاكم الشرعية ، ثم عين فى منصب مفتى الديار المصرية وعضوا بمجلس شورى القوانين .

انسحب الإمام من السياسة ، لكن تلاميذه احتلوا المسرح كله ، كان الإمام يضع نفسه فى موقع المخالف والوسط "بين طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون العصر ومن هم فى ناحيتهم" (٧١) ، وفر له موقعه الوسيط فضلا عن عقلانيته البراجماتية الذرائعية - قدرة تأثير اتسع نطاقها فى اطراد ، وخرجت من عبادة الإمام فشتان : فئة انحازت "للموروث" الإسلامى مثلها رشيد رضا وصولا إلى جماعة الإخوان بقيادة حسن البنا ، وفئة أخرى انحازت "للوافد الليبرالى" مثلها لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وصولا إلى حزب الوفد بقيادة سعد زغلول ومن خلفه ، ثم كانت الحلقات الماركسية امتدادا لتيار الوافد ، وبين الفئتين وقف تيار ثالث "وطنى تجديدى" كان يمثل أكثر نزعة الأفغانى الثورية ، وأقصد بتلك الفئة الثالثة : الحزب الوطنى بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد وصولا إلى حركات صغيرة لعبت أدوارا حيوية منها حركة "مصر الفتاة" بقيادة أحمد حسين وحركة الحزب الوطنى الجديد بقيادة فتحى رضوان .

كانت بواعث الانقسام كثيرة ، منها ما هو ممتد من القرن الماضى سواء ماتعلق منها بازدواج النظام القانونى مع غلبة واستقرار التشريع الوافد ، أو ماتعلق منها بازدواج النظام التعليمى مع إتساع قاعدة المتخرجين من مؤسسات التعليم المدنى وتباعد الشقة بينهم وبين وعى الدين والفقه واللغة ، وأضيفت إليها حدة فى التناقضات الطبقيّة التى اتسع نطاقها مع هيمنة طبقة كبار ملاك الأراضى أو "أصحاب المصالح الحقيقية" كما كان يطلق عليهم أحمد لطفى السيد ، ثم أضافت حركة التصنيع التى قادها طلعت حرب بعد ثورة ١٩١٩ مددا جديدا إلى قوة الطبقة العاملة النامية ، وتبلورت خريطة طبقية ضمت فى جانب تحالف (الإقطاعيين) و(الرأسماليين)

فى حين اتسعت قاعدة يؤس الفلاحين (شبه الأتقان) والطبقة العاملة فى جانب آخر . ثم كانت تلاوين ودرجات الموقف من المحتل الإنجليزى بالمفاوضات أو بطلب الجلاء التام عنصرا لصيقا أضاف إلى ادواجية الثقافة عموما والفكر السياسى بالذات .

من جهة أخرى ، كانت التطورات الدولية والإقليمية تلقى بظلالها ، فقد أسفرت الحرب العالمية الأولى عن هزيمة تركيا ، وماهى إلا سنوات قلائل حتى كتبت النهاية لخلافة العثمانيين رسميا مع اشتعال ثورة أتاتورك العلمانية ، وتلك نتيجة كان لها أعمق الأثر لا فى ذبول دعوة الجامعة الإسلامية بل فى تجدد الدعوة إليها كاستجابة للتحدى ، ثم كانت الحرب العالمية الثانية التى انتهت بظهور المعسكر الاشتراكى ، وتلك نتيجة كان لها أثرها المباشر فى طرح المسألة الاقتصادية الاجتماعية بقوة على الفكر والعمل السياسى المصرى ، ثم فى تشجيع ظهور الحلقات الماركسية فى الأربعينات كامتداد يناهض تيار الليبرالية المسيطر فى الإقتصاد ويتفق معه عموما فى احتذاء الميراث الغربى الوافد ، ثم كان تطور الخطر الصهيونى فى فلسطين ، خاصة بعد هجرات اليهود الكثيفة الهاربة من محارق النازى ، وتلك نتيجة كان لها أثرها فى الكشف عن الوعى المطمور فى مصر بحقيقة الانتماء إلى القومية العربية .

هكذا ، إتسعت قاعدة الازدواج بين الوافد والموروث ، واندرجت على جدول أعمال التيارين مسائل جديدة ، منها ما هو ممتد من القرن كقضايا الدستور والمسألة الوطنية ، ومنها ما أضيف كالمسألة الاجتماعية - الطبقيّة والمسألة القومية العربية ، فضلا عن مسألة الجامعة الإسلامية التى ظلت فوق المسرح بقوة مضافة .

بقى إزدواجان هيكليان أضيفا إلى الازدواج التكوينى الأصلى بين الوافد والموروث ، أولهما : إزدواج فى مزاج النخبة بين سياسة البرلمان وسياسة العنف ، فقد نمت عشرون جماعة عنف سرية على هامش حزب مصطفى كامل ومحمد فريد (٧٢) واتصلت الظاهرة فى جماعات لعبت دورا ملحوظا فى ثورة ١٩١٩ ، ثم فى جماعات قامت باغتيال السردار الإنجليزى فى العشرينيات أعقبتها جماعات أخرى اغتالت الوفدى أمين عثمان صاحب مقولة الزواج الكاثوليكي بين مصر وبريطانيا ، كانت تلك ظواهر متفرقة خارج التكوين النظامى المجسد للعنف وهو الجيش ، لكن الظاهرة وجدت دعما متزايدا فى صفوف الجيش ، خاصة بعد أن فتحت أبواب الالتحاق بالكلية الحربية لأبناء الطبقات الوسطى والدنيا فى أعقاب معاهدة ١٩٣٦ ، أما الازدواج الآخر : فقد مثلته ظاهرة "الانقطاع الجيلى" فى صفوف السياسة المصرية

وقد نشأ ذلك الازدواج الجيلى متأثراً بهزيمة الجيل الأسبق التى جسدها معاهدة ١٩٣٦ ، كان الجيل الأسبق قد بدأ دوره مع نشأة الظاهرة الحزبية الحديثة عام ١٩٠٧ بتكوين حزب الأمة، ثم وصل إلى ذروة الدور مع ثورة ١٩١٩ ، بعدها ترهل تكوينه وسيطرته على مقاليد تحالفات الإقطاع والرأسمالية الناشئة ومال إلى طريق التفاوض/ المساومة مع المحتلين ، وحدث أن ترافق ذبول الجيل الأسبق مع تخلق معادلاته دولية داخلية جديدة بعد الحرب الثانية، وهكذا سارعت أجيال جديدة إلى التقاط الراية ونشأت حركات "مصر الفتاة" و"الحزب الوطنى الجديد- فتحى رضوان" فى مقابل الحزب الوطنى (حافظ رمضان) ، ونشأت الحركات الماركسية فى الأربعينات منقطعة الصلة بحركة "الحزب الشيوعى المصرى الأول" فى العشرينات ، ونشأت حركة الطليعة الوفدية منسلخة عن اتجاهات وفد سعد زغلول ومصطفى النحاس وفؤاد سراج الدين ، وتحولت حركة الإخوان المسلمين إلى عالم السياسة سنة ١٩٣٨ (٧٣) بعد عشر سنوات قضتها فى العمل التربوى ، ثم أنشأت تنظيمها السرى فى الأربعينات ، وعلى نحو ما بدت حركة الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر أشبه ماتكون بمجلس أركان حرب لقوى الأجيال الجديدة فى السياسة المصرية كلها .

تلك كلها كانت مؤثرات غدت ازدواج الوافد / الموروث من جهة ثم عقدت تلاوتها التى أضيفت لها مضامين وحساسيات جديدة من جهة أخرى ثالثة ، أما كيف حدث ذلك ؟ فلا بد من العوده إلى البداية ، أقصد بداية قرننا الذى يوشك الآن على الرحيل .

فلنراجع معا خريطة الازدواج الثقافى ، وبينهما خط التوفيق الفعال :

قلنا أن رشيد رضا حمل راية الموروث ، كان رضا لبنانياً هاجر إلى مصر لولعه بخطط الجامعة الإسلامية ومجلة "العروة الوثقى" وفى القاهرة التقى رشيد بالإمام محمد عبده ، وبدأ رشيد رضا إصدار مجلته "المنار" سنة ١٨٩٨ ، وكانت فى بدايتها مجلة سياسية تهاجم الاحتلال الإنجليزى بعنف ، ثم حولها رشيد إلى مجلة ثقافية إصلاحية تتأى عن السياسة عملاً بنصيحة أستاذه محمد عبده ، وبالفعل لم تتعرض (المنار) بكلمة للإحتلال منذ عام ١٩٨٩ حتى استقلال مصر الإسمى عام ١٩٢٢ ، وصرف رشيد رضا همه للتجديد الدينى ، ودافع عن حرية العقائد الدينية لأهل الكتاب ، وناصر دعوات قاسم أمين إلى تحرير المرأة ، وأعلى من شأن المصلحة العامة للأمة فى الاجتهاد الفقهى ، ورغم ابتعاد (المنار) عن السياسة ، إلا أنها نجحت فى بناء قاعدة قوية من مؤيدى الفكر الدينى خارج دائرة التعليم الأزهرى ، وفى الشطر الأخير من حياته (توفى عام ١٩٣٥) مالت أراء رشيد إلى التصلب ، وشفع تركيزه على الدين

بالتصلب فى السياسة ، وهاجم الإنجليز بعنف ، وانقلب عليه رفاقه القدامى من تلاميذ الإمام الليبراليين ، وطالب محمد حسين هيكى "بقتل صاحب المنار صحفيا وأديبا " ورد عليهم رشيد بأنهم "حزب الملاحدة" ، يعنى حزب الأمة الذى تحول إلى حزب الأحرار الدستوريين ، وشارك بنشاط فى الهجوم على كتاب طه حسين (فى الشعر الجاهلى) . وقاد الحملة ضد كتاب الشيخ على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذى طالب بتنحية الشرع الإسلامى عن حياة المسلمين السياسية ، وكان رشيد رضا من أنصار فكرة الجامعة الإسلامية لكنه طمع إلى دور متميز للعرب فى إطارها ، وشارك فى تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثمانية بالقاهرة سنة ١٩١٢ ، وقد رعى الحزب المذكور المؤتمر العربى الأول الذى عقد بباريس سنة ١٩١٣ ، وتبلورت فى مؤتمر باريس حالة الانحياز القومى للعروبة فى إطار خلافة ذات تاجين عربى وتركى ، وجاء فى وثائق المؤتمر : "أن العرب أمة متميزة قوميا (٠٠٠) وأن العثمانية رابطة سياسية وليست دينية (٠٠٠) وأن هدفنا هو إيجاد مجموع عثمانى قوى يرتقى فيه العرب بدون حائل يقف فى طريقهم (٧٤) .

ومن معطف رشيد رضا ، خرجت حركة حسن البنا ، وإن تخلفت عن توفيقية رضا النسبية، كان رضا يربط بين التدين والسلطة والتفاعل مع السياسات الوطنيه ، وأضاف حسن البنا شمولية الإسلام والترابط الوثيق بين العقيدة والشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركى (٧٥) ، نشأت حركة الإخوان - كما هو معروف - سنة ١٩٢٨ ، وسبقتها إلى الوجود جماعة سلفية تربية اسمها (الشبان المسلمون) سنة ١٩٢٧ ، ولتلك التواريخ مغزاها ، فقد أعقبت نهاية الخلافة العثمانية بعلمانية أتاتورك سنة ١٩٢٤ ، ثم أنها أعقبت نوعا من السيطرة العلمانية الوافدة على مقاليد الامور فى مصر بعد ثوره ١٩١٩ وصعود حزب الوفد ، ونهضت حركة الإخوان بسرعة بعد مساندتها لثورة ١٩٣٦ الفلسطينية ، ثم شهدت الأربعينيات تضخما هائلا للحركة وصل بعدد منتسبيها إلى مايقرب النصف مليون .

وفكريا ، فقد عجز تيار الإخوان عن بلورة موقف متسق فى جملة القضايا المطروحة ، وربما كان ذلك مقصودا للحفاظ على عضوية التنظيم الواسعة التى قد تفرقها اختلافات السياسة ، لكن موقف الإخوان ضد العلمانية الوافدة كان قاطعا ، فقد رفضوا العلمانية ، ورفضوا - كما يقول د. محمد عماره - التمييز - ولانقول الفصل - بين الدين والدولة ، وكانوا أقرب إلى دعاة الدولة الدينية والسلطة الدينية ، وجردوا الأمة من حقوقها فى السلطات السياسية والتشريعية، وتحدثوا عن "قانون إلهى جاهز" وعن نوع من الحكم بالحق الإلهى (٧٦) ، ورفض

حسن البنا مبدأ تعدد الأحزاب وتحدث فقط عن معارضة سياسيه فى ظل النظام الإسلامى لا يكون هدفها الوصول إلى السلطة إلا فى حالة خروج الحاكم عن الشريعة^(٧٧) وهاجم البنا المبدأ القومى مرارا ، نجده يقول سنة ١٩٣٤ مثلا " إن القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والتنافس والتزاحم " ، إلا أنه تحول فى الأربعينات إلى إدراك أوضح لمكانة العرب القيادية فى الإسلام " ، وكتب يقول " إن العروبة والجامعة العربية لها فى دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المجيد " ، وبحق ما قاله الرسول " صلى الله عليه وسلم " : " إذ ذل العرب ذل الإسلام ، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها " ، وتلك لغة مختلفة عن حديث البنا فى الثلاثينات عن " قومية الإسلام " ، يقول " إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه والسنة المطهرة على يساره ووضع سيرة السلف امام عينيه ، لرأيت من كل ذلك أن للإسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ^(٧٨) " .

وإجمالا ، فقد مثل الإخوان تيار التمسك بالموروث ورفضوا الوافد ، رفضوا العلمانية ورفضوا تعدد الأحزاب ومدنية السلطة ، وتأرجحت مواقفهم بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية ، وظل موقفهم غائما من قضايا الاقتصاد ، وظل شعار البنا " أن الملكية الخاصة مصونة وحق لمن عمل صالحا " وهى دعوة إلى نوع من " الرأسمالية المأسلمة " إن جاز التعبير ، وإن خالفت تلك الدعوة بعض اجتهادات كانت على الهامش الإخوانى وقتها ، ولعل أظهرها كتابات سيد قطب وخالد محمد خالد التى دعت إلى نوع من الاشتراكية الإسلامية .

وعلى الضفة الأخرى من النهر ، كان التيار الليبرالى الوافد يسيطر على المسرح ، بدأت المسيرة بحزب الأمة ثم وصلت إلى الذروة مع حزب الوفد .

كان حزب الأمة حزبا للصفوة ، صفوة الاقتصاد ممثلة فى الأعيان ، وكبار ملاك الأرض ، وصفوة المثقفين الليبراليين ممثلة فى : " أحمد لطفى السيد ، وأحمد فتحى زغلول ، وقاسم أمين ، وطه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامة موسى (الاشتراكى الفابى) الذى كان يكتب فى جريدة الحزب " وإن لم ينضم إليهم ، وقد وصف رجال حزب الأمة بأنهم " جيروند " السياسة المصرية .. أى جناحها المتهاون المعتدل ، وانعكست روح الاعتدال على برنامج الحزب ، كان الحزب يؤمن - من حيث المبدأ - بأهمية الاستقلال والدستور إلا أنه كان يؤجل المطالبة بهما ، وفى الوقت نفسه هاجمت " الجريدة " لسان حزب الأمة - خط الجامعة الإسلامية بشدة ، وصلت جرأتها السياسيه والدينية أن قالت : " أن المسلمين لم يتفقوا اتفاقا سياسيا بعد

عهد عمر ، بل ولم يتفقوا إتفاقا دينيا بعد عهد على " (٧٩) ولم يكن المقصود تقرير حقيقة تاريخية معروفة بل مصادرة فكرة الانطلاق من الإسلام فى السياسة المصرية ، وطرح فيلسوف الحزب أحمد لطفى السيد فكرة "الجامعة الوطنية المصرية فى مقابل فكرة الجامعة الإسلامية" أو الجامعة العربية ، وخرج بعضهم كطه حسين بمصر من ثقافتها العربية ونسبها إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط .

وحين بدأ حزب الوفد يتكون فى غمار ثورة ١١٩٩ ، كان غالبية مؤسسيه من حزب الأمة ، وقد استمر حزب الوفد حتى ثورة ١٩٥٢ بلا برنامج سياسى محدد ومعلن ، وإعتمدت اتجاهاته على تغير مستويات الصلابة النضالية لقاداته وعلى تغير موازين علاقاته مع القصر والمندوب السامى الإنجليزى ، وحافظ الوفد لسنوات على تكوينه كتجمع وطنى عام ذو نزعة ليبرالية وعلمانية مع تحاشى المواقف المتطرفة قدر الإمكان ضد الدين أو اتجاهات الإسلام السياسى ، ومع عقد معاهدة ١٩٣٦ تزايد نفوذ كبار ملاك الأراضى فى قيادة الوفد ، فقد انضم للوفد فى نفس السنة - ١٩٣٦ - فؤاد سراج الدين ومحمد المغازى عبد ربه وبشرى حنا ومحمد الحفنى الطرزى وأحمد مصطفى عمرو وفهمى ويصا وكمال علما وسيد بهنسى ومحمد محمود خليل (٨٠) ، وقد لعب أكثر هؤلاء دورا قياديا فى تضبيب صورة الوفد كتجمع وطنى يعبر عن مصالح وسياسات ثقافية مختلطة .

وجاءت الحلقات الماركسية الأربعينية لتمثل اتصالا لتيار الوافد فى حركة الأجيال الجديدة ، كان الماركسيون الجدد يعارضون قيادة الوفد "الإقطاعيه" ، إلا أنهم شاركوا المشروع الوفدى فى الفصل بين الدين والدولة "الدين لله والوطن للجميع" ، وفى دعم فكرة الجامعة الوطنية المصرية ، وخفوت الاهتمام بفكرة الجامعة أو الوحدة العربية ، ورفض فكرة الجامعة الإسلامية طبعا .

تبقى ملاحظة مهمة ، وهى أن تيار الليبرالية الوافد لم يظل على اتساقه إلى النهاية ، ففى حين ظل لطفى السيد ومريت غالى وسلامه موسى يقدمون خطابا ليبراليا يحتذى النموذج الغربى ، تحول آخرون مثل - محمد حسين هيكل وطه حسين - إلى الكتابات الإسلامية وإلى نوع من المواءمة بين الليبرالية والأصولية الإسلامية (٨١) .

وبين تيارى الوافد والموروث ظل التيار الثالث التوفيقى يجاهد من أجل البقاء ، استند التيار التوفيقى إلى اجتهادات الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده (فى طوره الأول) ، ثم حاول تطويرها فى ضوء مستجدات القرن العشرين .

وقد أطلقنا وصف "التوفيق الفعال" على إنجازات رواد القرن التاسع عشر ، وهو ما يصدق بالذات على توفيقى النصف الأول من قرننا ، فلم تعد توفيقيتهم موقفا وسطا أو متذبذبا ، بل وجهت إليهم دائما تهمة التطرف ومن الجميع .

كان حزب مصطفى كامل ومحمد فريد نقطة البداية ، ولم يكن صدفة أن الثائر الأفغانى هو الذى دفع نفراً من بنيهِ لتأسيس الحزب ، بدأ الحزب كتيار عام بلا تنظيم مع شعارات مصطفى كامل الملتهبة التى انطلقت عام ١٨٩٥ تطالب بالجلء التام ، وتحول الحزب إلى تنظيم أواخر سنه ١٩٠٧ ، وكان الحزب عند إنشائه حزب الأغلبية الشعبية الجارفة ، وتميز بديمقراطيته الداخلية والمتانة النسبية لبنائه التنظيمى وشمول حركته مجالات التعليم الأهلى والعناية بانشاء النقابات العمالية ، وجمع بين ممارسة التحريض الشعبى السلمى وممارسة العنف السياسى ، وكانت النتيجة : "أن الاحتلال أغلق صحفه ووضع قياداته فى السجون أو فى المنفى ، وكان الحزب الوطنى يرفع شعار مصر للمصريين بمعنى أنها ليست للأوربيين ورأى انه لاتعارض بين الانتماء الوطنى والانتماء الإسلامى ، وكان الحزب يتمسك بدعوة الجامعة الإسلامية كشعار يستثير التحدى للهجمة الاستعمارية الصليبية ، واهتم الحزب خصوصا على عهد محمد فريد بقضية الاشتراكية ، وربط بين حركة المثقفين الوطنيين وحركة الطبقة العاملة الناشئة (٨٢) .

واهتمام الحزب الوطنى بقضية الاشتراكية يبدو تطورا لأراء الطهطاوى الأولية عن رفض الشرع للاستغلال ، ثم أراء الأفغانى المتقدمة عن التحام الإسلام بالاشتراكية .

وجاءت حركة "مصر الفتاه" كامتداد لحركة الحزب الوطنى بين أجيال السياسه المصرية الجديدة . نشأت "مصر الفتاه" أواسط الثلاثينات ، واتخذت لنفسها أسماء متعددة منها الحزب الوطنى الإسلامى والحزب الاشتراكى ، غير أنها احتفظت بالملاح المميزه لحزب مصطفى كامل ومحمد فريد ، وأضاف زعيمها أحمد حسين تأكيدا على فكرة الوحدة العربية "ولايات عربية متحدة" ثم أنها جعلت من الدين الإسلامى أساسا للاشتراكية ورفعت شعار "الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسماليه" ، باعتبار أن فوائد البنوك هى قوام النظام الرأسمالى ، وأنه بتحريم الفائدة يلتقى الإسلام مع الاشتراكية ضد النظام الرأسمالى (٨٣) ، وحين خرج فتحى رضوان من حركة مصر الفتاه قبيل نهاية الحرب الثانية ، فلم يكن ذلك يعكس تصادما فى التفكير بل فى أساليب العمل ، والدليل : أن فتحى رضوان ورفاقه قادوا حركة تجديد فى الحزب الوطنى - عامى ١٩٤٤ و ١٩٤٥ - رفعت الشعارات ذاتها تقريبا .

تلك هي موارد الناصرية من محمد على إلى فتحى رضوان : طليعة عسكرية متفاعلة مع التيارات الشعبية خاصة أجيالها الجديدة ، عداء حازم للاستعمار ، جهاز دولة قوى يشكل عمادا للنهضة المستقلة ، سلطة مدنية تستند إلى حاكمية الشعب ، وتبرأ من الكهانة أو الحكم بالحق الالهي ، واستقلال سياسى تام ، واستقلال اقتصادى باشتراكية لاتنافى الإسلام ، وحدة عربية جامعة ثم تضامن فعال فى الدائرة الإسلامية .

كان جمال عبد الناصر إختصارا فى شخص لصيغة "التوفيق الفعال" ، بدأ من امتداداتها النامية فى حركة الأجيال الجديدة عشية ثورة ١٩٥٢ واستوعب بعمق اجتهادات وممارسات الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده (فى طوره الثورى) ومصطفى كامل ومحمد فريد، ووعى الدروس والنواقص ، ومزج الحصيلة فى بناء تطور بالتفاعل الصدامى مع الآخر الغربى الوافد وبالتفاعل الحميم مع الواقع مستظهرا أنبل مافى الموروث ، وتكونت من ذلك كله أيديولوجيا الناصرية ، يقول عبد الناصر "لايوجد أى تناقض حقيقى بين الانتماء الوطنى والانتماء الدينى، وأن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية ، أحدهما من نور الله والثانى انعكاس هذا النور على سائر البشر" .

وتوفيقية عبد الناصر - كتوفيقية سابقية على الطريق - ليست موقفا وسطا أو متذبذبا ، إنها دعامة الاستقلال ، الاستقلال أولا والاستقلال أخيرا ، استقلال الوطن والاقتصاد والثقافة، والاستقلال شىء آخر غير الانغلاق وركود التطور أو حجب الاستفادة من تقدم الآخرين بما لا يجب ثوابت الذات الحضارية .

وصراع الناصرية مع الوافد الليبرالى ، الماركسى ، ومثليه معروف ومشهور، أما صراعها مع ممثلى الموروث الجامد باسم الإسلام ، فيستحق وقفة تأمل .

٣- الثورة والشرعية

١/٣- وقصة صدام الناصرية مع الإخوان طويلة ، ولايتسع المجال لرواية تفاصيلها ، وإنما نقف عند أبرز ملامحها ومغازيها .

ويلزم أن نرفع عما جرى صفتين : أولهما : أن يكون صداما دينيا ، ثانيهما : أن يكون صداما مدفوعا إليه أو تم لحساب جهات أجنبية ، وأغلب كتابات الإخوان تدور حول التفسيرين ، ووصل الحال بكاتبة إخوانية هي السيدة زينب الغزالى أن تقول فى مذكراتها : "إن المخابرات الأمريكية والمخابرات الروسية والصهيونية العالميه قدمت تقارير مشفوعة بتعليمات لعبد الناصر بالقضاء على الحركة الإسلامية" (٨٤) ١ .

وتفسير تأمرى كهذا لا يصمد لنقاش ، بل من العبث أن يناقشه أحد ، إنه يجور على بديهية هي استقلاله عبد الناصر وعداؤه الصارم للغرب بكافة تلاوينه وأطيافه ، كذلك لا يجوز التفسير الدينى ، لأنه ليس للإخوان ولا لغيرهم حق ادعاء سلطة دينية ليست فى الإسلام ، ثم أن عبد الناصر لم يكن غريبا عن الإسلام ، بل كان وارثا ومجددا لصيغة التوفيق الفعال بين الإسلام والعقل الشورى المنفتح على العصر .

لم يبق غير التفسير الواقعى جدا ، وهو أن ماجرى كان صداما بين تنظيمين وصيغتين ، وأن ما حدث من تجاوزات مدان من الجميع ، وأولهم الناصريون ، لكنه لا يجب أن يعمينا عن رؤية ماهو جوهرى فى القصة كلها .

كان الإخوان يمثلون موروثة يتحدى الوافد ويصارعه ، كانوا حالة دفاع عن ثقافة وحضارة مهددة ، كانوا يعرفون مالا يريدون ، أما ما يريدونه فلم يكن معلوما بالدقة ولا بالإجمال المفيد ، أما عبد الناصر فكان يعرف طريقه ، لا أعنى أنه كانت لديه أيديولوجيات متكاملة منذ البداية ، بل كان الواقع دليله ووراءه ميراث التوفيق الفعال فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر بالذات .

ودعونا نعيد تأمل ماجرى :

نشأت بدايات حركة الضباط الأحرار - كما هو معروف - سنة ١٩٣٨ ، وقتها كان عبد الناصر يعمل فى "منقباد" ، ويقول لزملائه من الضباط الوطنيين : "إن الإنجليز أصل بلائنا كله". والتاريخ له مغزاه ، وفى العام نفسه تحولت حركة الإخوان إلى العمل السياسى ، وأعلنت حركة مصر الفتاه عن تحولها إلى حزب ، ثم كانت معاهدة ١٩٣٦ تؤتى أكلها ، فقد تفسخت المؤسسة السياسية القديمة بكل أحزابها ، وقنع زعمائها بدور الشريك الأصغر لقصر الملك ودار المندوب السامى ، وقررت سلطات الاحتلال فتح أبواب الكلية الحربية لفئات كانت محرومة ، وكان الهدف تقوية الجيش المصرى لتوريطه فى الصدام مع جيوش النازى الزاحفة من شمال إفريقيا ، ويذكر اليونانى "فاتيكويتيس" فى كتابه (الجيش المصرى فى السياسية) : "أن الأحد عشر ضابطا الذين ضمتهم الهيئة التأسيسية لجماعة الضباط الأحرار فى أواخر ١٩٤٩ دخل منهم الكلية الحربية سنة ١٩٣٦ ثمانية والباقون دخلوا بعدها ، وأن خمسة منهم ولدوا سنة ١٩١٨ واثنان سنة ١٩١٧ والباقون أقل سنا ، وكانت غالبيتهم من أصول شعبية ، كما أن صلتهم بالريف لا تبعد عن جيل الآباء أو الأجداد (٨٥) ."

كانت حركة الضباط الأحرار نوعاً من الاستطراد فى ظروف جديدة لتقليد راسخ فى حركة الوطنيه المصريه ، فقد نشأ الجيش الحديث مع تجربه محمد على الاستقلاليه ، وتحرك الجيش المصرى وراء عرابى ، وفى ثورة ١٩١٩ تحركت جمعيات سرية مساندة فى أوساط الجيش كما يقول اللواء محمد نجيب فى مذكراته ، وبعد الحرب العالميه الثانيه نما النشاط الوطنى فى صفوف الجيش المصرى باطراد . فقد التفت مجموعه من الضباط الشبان (بينهم عبد اللطيف بغدادى- حسن إبراهيم - عبد المنعم عبد الرؤوف) حول عزيز المصرى ، وكان عزيز المصرى معروفا بشده عداثه للإنجليز وتعاونيه مع حركة رشيد على الكيلانى فى العراق ، وكان جمال عبد الناصر يعتبر عزيز المصرى بمثابة الأب الروحى ، وإن لم ينضم لجماعته ، واقترب عبد الناصر من تنظيم سرى آخر فى الجيش تابع لجماعة الإخوان المسلمين ، ثم انشق عن التنظيم الإخوانى سنه ١٩٤٧ ، بعد مناهضة الإخوان لانتفاضة العمال والطلبة سنه ١٩٤٦ ، وخرج معه آخرون بينهم كمال الدين حسين وخالد محى الدين ، وإلى جوار هذين التنظيمين كان هناك تنظيم عسكري ثالث لحركة "حدثو" الماركسيه تشكل سنه ١٩٤٥ ، ثم انشق عنه أغلب أعضاؤه بعد إلتزام حدثو (الحركه الديمقراطيه للتحرر الوطنى) بموقف الاتحاد السوفيتى المؤيد لإنشاء إسرائيل وتقسيم فلسطين ، وإلى جوار تلك التنظيمات الشخصيه والأيدولوجية الثلاثه، كان هناك عدد هائل من الضباط وصف الضباط الوطنيين استفزهم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وهو الحادث الذى أجبر خلاله الملك فاروق على تعيين وزارة وفديه بأمر مباشر من المندوب السامى البريطانى السير "مايلز لامبسون" وتحت تهديد الدبابات التى تطوق القصر الملكى (٨٦).

كان عبد الناصر يتأمل ماجرى فى الجيش ، ثم يتلمس مراكز التأثير خارجه ، فقد احتك بالوفد حينما واصل إلى مصر الفتاة حينما آخر ، واقترب من الإخوان والماركسيين والحزب الوطنى وجهازه السرى بقيادة عبد العزيز على ، ثم كان اشتراكه كقائد فيلق فى حرب ١٩٤٨ نقطة النهايه فى رسوخ اليقين لديه بضرورة التغيير وأداته الممكنه ، أدرك عبد الناصر وهو محاصر فى منطقه الفالوجا الفلسطينيه: "أن المشكله ليست فى الأسلحة الفاسده التى زود بها الجيش المصرى ، بل فى ترك العواصم للذئاب ترعاها" ، وعاد إلى القاهره ليجمع كل معارفه من الضباط الوطنيين ومن كل الاتجاهات فى تنظيم واحد أطلق عليه اسم "الضباط الأحرار" ، وتم اجتماعه القيادى الأول فى أكتوبر ١٩٤٩ ، وهنا تجلت موهبة عبد الناصر فى التنظيم المحكم الذى تنتهى كل خيوطه إليه شخصيا ، كما نجح فى جعل التنظيم مرآة عاكسة لكل تيارات الأجيال الجديده" فقد تفرعت عن قيادة الضباط الأحرار إدارة اسمها "إدارة الاتصال

بالكتل الشعبية" إلى جوار أربع إدارات أخرى للتجنيد والتمويل والإرهاب والأمن^(٨٧) وفى سنة ١٩٥٠ وضع عبد الناصر للتنظيم الجبهوى برنامجا من ستة نقاط : القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين ، القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم ، إقامة عدالة اجتماعية ، إقامة جيش وطنى قوى ، وإقامة حياة ديمقراطية سليمة .

وقد يسأل سائل : وأين الإسلام ؟ سؤال طرحه حسن الهضيبى مرشد الإخوان على عبد الناصر فى أيام الثورة الأولى ، ورد عليه عبد الناصر : "أن التحرر من الاستعمار والاستغلال بدايه العمل للإسلام" ويقول د. حسن حنفى - وكان وقتها عضوا بحركة الإخوان : "إذا كان القرآن هو الدستور ، فإن ذلك يعنى خلع الملك والقضاء على الفساد والظلم الاجتماعى وتحقيق الجلاء ، وهو ماحققته الثورة" ويضيف د. حنفى : "لم يتجاوز الإخوان حدود الشعارات الدينية ولم يملأوها بمضمون سياسى ، فى حين حققت الثورة المضمون دون الشعار^(٨٨)".

كانت تلك صيغة البداية ، وفيها يتضح تأثير عبد الناصر بحاجات الواقع وبصيغته "التوفيق الفعال" ، وقد يصح هنا أن نضيف لمحة عن خريطة القراءات التى ساهمت فى تشكيل وعى عبد الناصر قبل الثورة ، وقد نشر السويسرى "جورج فوشيه" قائمة إصدارات بالعربية والإنجليزية إستعارها عبد الناصر من مكتبة مدرسته الثانوية ثم من مكتبة الكلية الحربية التى تعلم بها وعمل بها بعد تخرجه ، وتبرز فى قائمة فوشية مؤلفات رموز "التوفيق الفعال" الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان وسيرة مصطفى كامل ومؤلفات عبد الرحمن الرافعى عن تاريخ الثورة المصرية وديوان على الغاياتى "وطنيتى" ، وتبرز أيضا قراءاته فى التاريخ والاقتصاد السياسى والاستراتيجيا العسكرية ، بعدها تجمىء قراءاته فى سيرة بسمارك والثورة الفرنسية ، ومجلد ضخم اسمه "معجزة اليابان" كتجربة بلد حقق تنميته هائلة بعيدا عن سيطرة الغرب^(٨٩).

وكان جمال عبد الناصر حريصا على إستقلالية تنظيم الضباط الأحرار ، كان عقله مفتوحا لكل أيديولوجيات التغيير المطروحة ، لكنه حرص على الإستقلالية لاكتشافه نقص المطروح وعجزه عن تقديم جواب مطابق لأسئلة الواقع .

ولم يكن عبد الناصر منغلقا تجاه حركة الإخوان بالذات ، وقد التقى عبد الناصر - صيف سنة ١٩٤٤ - بالضابط الإخوانى محمود لبيب ، وكان لبيب مسئولاً عن الشؤون العسكرية لحركة الإخوان ، وبدأت من يومها علاقة وطيدة بين نواة الضباط وحركة الإخوان ، وانضم ضباط اقتربوا إلى الإخوان أو كانوا منهم مثل حسين الشافعى وعبد المنعم عبد الرؤوف^(٩٠) ،

ثم كانت حالة من الجفوة أعقبت تواطؤ الإخوان مع ديكتاتورية إسماعيل صدقي سنة ١٩٤٦ ، لكن إنشاء التنظيم السرى للإخوان من أوساط حركة الجواله الإخوانية التى قدر عددها بأكثر من ٢٠٠٠ عضو ، ثم مشاركات الإخوان فى مقاومة الإنجليز فى منطقة القناة (انطلاقا من قواعد إخوانية فى محافظة الشرقية بالذات) ثم فى حرب فلسطين^(٩١) ، كل ذلك ساهم فى تقارب جديد ، وإن ظل عبد الناصر حريصا على استقلالية تنظيمه واختير عبد الرؤوف عضوا فى الهيئة التأسيسية للضباط الأحرار سنة ١٩٤٩ رغم بقائه على الارتباط بحركة الإخوان ، ثم استبعد سنة ١٩٥١ بعد أن طالب بانضمام الضباط الأحرار إلى الإخوان "حتى تؤمن الجماعة حياة الضباط ومستقبلهم فى حالة فشل الثورة"^(٩٢)!

وهكذا حرص عبد الناصر على الاستقلالية ، ورفض وصاية الإخوان القاصرة ، وكان ذلك سببا مباشرا فى الصدام ، ومن جهته حرص عبد الناصر على استمرار التعاون مع الإخوان بعد الثورة ، واستثنى حزبهم من قرار حل الأحزاب فى يناير ١٩٥٣ ، لكنهم رغبوا فى فرض الوصاية مجددا على عبد الناصر وطلبوا ألا يصدر قرار أو قانون إلا بعد أن يقره مكتب الإرشاد الإخوانى ، وكان طبيعيا أن يرفض عبد الناصر^(٩٣) ، وعارض الهضيبى - مرشد الإخوان - خفض الحد الأدنى للملكية الزراعية للفرد إلى ٢٠٠ فدان فى الإصلاح الزراعى الأول، ورفضوا المشاركة فى الوزارة وتم فصل الشيخ الباقورى من عضوية الإخوان لأنه قبل الاشتراك فى وزارة الثورة ، ولم تكن لديهم أولويات أو برامج أى حركة سياسية رشيدة ولم يفهموا - كما يقول الكاتب الإسلامى د. عبد الله النفيسى - حرص عبد الناصر على تحقيق ثلاثة أهداف عاجلة : تنمية الجيش وتحديثه ، تحقيق جلاء الجيش الإنجليزى ، والقيام بإصلاح زراعى يحطم الأرستقراطية المصرىة ويشل فاعليتها فى مقاومة الثورة^(٩٤) .

ثم ارتكب الإخوان الخطأ القاتل ، تحالفوا مع خصومهم القدامى من الوفديين والشيوعيين المعادين وقتها لعبد الناصر ، تحالفوا وهم ممثلى "الموروث" مع رموز "الوافد" وبدأوا اتصالاتهم مع محمد نجيب الذى كان يحلم بالتحول من دور "القناع" إلى دور "القائد الحقيقى" للثورة ، وسعوا إلى دفع عناصرهم التنظيمية فى الجيش والشرطة للقيام بانقلاب عسكري ، واشتبك متظاهروهم مع قوات الشرطة فى صدام بالأسلحة النارية فى يناير ١٩٥٤ ، بعدها أصدر مجلس قيادة الثورة قراره بحل جماعة الإخوان واعتقال قادتها^(٩٥) .

ورغم كل ما حدث ، كان عبد الناصر حريصا على استعادة الود المفقود مع الإخوان ، ويشير الكاتب الإخوانى محمود عبد الحليم لاجتماع هام جدا تم فى ٢٠/٩/١٩٥٤ بين ستة من

ممثلى الإخوان وبين بعض أعضاء مجلس قيادة الثورة ، كان الغرض من الاجتماع - كما يقول عبد الحليم - حل الخلاف المتفاقم بين الإخوان وعبد الناصر ، وبعد ست ساعات من التداول تم الإتفاق على إمكانات الصلح ، وكانت البداية : أن يوقف الإخوان حملاتهم الدعائية مقابل الإفراج عن معتقليهم ، لكن الهيئة التأسيسية .للإخوان سارعت برفض الاتفاق ، ويعلق محمود عبد الحليم : "لقد حجبوا أنفسهم عن الحقائق ، ورضوا أن يعيشوا سابحين فى الأوهام" ، (٩٦) وباليتهم اكتفوا بالأوهام ، فقد دبر جهازهم السرى محاولة فشلت لاغتيال عبد الناصر وهو يخطب فى ميدان المنشية ، كان ذلك فى أكتوبر ١٩٥٤ ، وكانت نهاية قصة تفاعل بين الموروث و"التوفيق الفعال" أسدل عليها ستار الدم .

وبين صدام ١٩٥٤ وصدام ١٩٦٥ ، جرت مياه كثيرة ، تداعت سيطرة الهضيبي على تنظيم الإخوان ، وسيطرت نزعة التشدد المغلق ، وسحب عبد الناصر بالمجازاته بساط القاعدة الشعبية من تحت أقدام الإخوان ، كانت صيغة عبد الناصر تحرز نجاحاتها الهائلة . تحررت مصر من الاحتلال نهائيا وانتصرت فى معركة السويس ودخلت معارك التمسير والوحدة والتأميم والتنمية المستقلة ، وحقت الخطة الخمسية الأولى (١٩٦٠-١٩٦٥) وباعتراف البنك الدولى المعادى لعبد الناصر - أعلى نسبة تنمية اقتصادية فى العالم الثالث كله (٦٦٪ سنويا بالأسعار الثابتة الحقيقية) (٩٧) ، بينما كان الإخوان مشغولون بخطة أخرى : خطة للاغتيالات ونسف الكبارى والجسور ومحطات الكهرباء !

حدث صدام ١٩٦٥ ، بعد أن أنشأ الإخوان تنظيما سريا جديدا بدأ العمل سنة ١٩٥٧ ، وبلغ عدد أعضاء نواته القيادية ٣٠٠ عضو (٩٨) ، وأوكلت القيادة إلى سيد قطب ، وترك وراءه ، بل و"خان" تاريخه الشخصى ذاته ، كان سيد قطب يمثل فى الأربعينات وأوائل الخمسينات خطا إخوانيا راديكاليا ، وبلور رؤيته الإجتماعية التقدمية المستندة إلى الإسلام فى كتابيه (الإسلام والعدالة الإجتماعية) و(معركة الإسلام والرأسمالية) ، لكنه تحول فى الستينات إلى النقيض تماما ، كانت الثورة الإجتماعية تجرى تحت أنفه ، لكنه وصفها بالجاهلية ، كانت كتب سيد قطب تصدر دون أن تصادرها رقابه عبد الناصر الموصوف بالاستبداد ! وتتابع إنقلابات سيد قطب فى كتبه (هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين) ثم أخطرها جميعا (معالم على الطريق) ، وكان محور رؤية سيد قطب الجديدة : أن النظام الاجتماعى القائم يعيش فى جاهلية ، وأن دليل جاهليته هو الاعتداء على سلطات الله فى الأرض ، وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، وأنه لا حق للبشر فى وضع تصورات

أو أنظمة أو قوانين وأنه على الحركة الإسلامية أن تعتزل عن الواقع وتفاصيله وتسعى لتغييره من جذوره^(٩٩) ، إنها الرؤية التي استندت إليها جماعة التكفير والهجرة وفاصلت المجتمع وكفرت الجميع^(١٠٠) ، إنها عودة إلى نظرية الحكم بالحق الإلهي التي يرفضها الإسلام ، وقد أدانها الإخوان أنفسهم ، ورد الهضيبي على كتاب سيد قطب بكتابه (دعاة لاقضاء) ، والتناقض ظاهر بين رؤية قطب والبنا ، لكنه تناقض على السطح لا في الجوهر ، ولم يقل حسن البنا صراحة ما يقوله سيد قطب ، لكن تهويماته وتعميماته البلاغية تتيح الفرصه لأكثر من تفسير ، وقد تلاشت فرص التفسيرات المفتوحة بصدام الإخوان مع عبد الناصر ، وبقيت الساحة خالية لتفسيرات منغلقة خرجت بقوة الموروث عن الفاعلية الإيجابية في التاريخ .

ولا أظن أن الاعتقالات أو التعذيب تصلح تفسيراً وحيداً للتحول ، بل ثمة عطب منهاجى وفقر في الخيال وقتل للعقل ثم ارتباطات طبقية معيقة ، وكلها مقدمات تقعد بالإخوان عن التطور بـ "الموروث" إلى نوع من "التوفيق الفعال" ، واقتربت من مثاله .

ولم يبق للإخوان غير اتهام الناصرية ونعتوها بالكفر أو الجاهلية أو (العلمانية) في أبسط وصف ، فهل كان ذلك صحيحاً ؟

٢/٣- وقبل أن نناقش اتهام الناصرية بالعلمانية ، يحسن أن نتفق أولاً على معنى محدد لهذه "العلمانية" .

"العلمانية" ببساطة هي نقيض الدينية أو الشيوعية ، العلمانية هي فصل الدين عن الدولة والدولة الدينية تدمج بين السلطتين الزمنية والروحية ، أما الدولة العلمانية فتدع "ما لقيصر لقيصر وما لله لله" .

والعلمانية مرتبطة أوثق إرتباط بتاريخ المسيحية كدين ، والأصل في المسيحية هو الفصل بين الدين والدولة ، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وفي الإنجيل يرد أصل القصة على لسان السيد المسيح ، فقد جاء إليه بعض اليهود من رعايا الإمبراطورية الرومانية ، وسألوه ليختبروه "يا معلم نحن نعلم أنك صادق ، وتعلم طريق الله بالحق ، ولا تبالي بأحد ، لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس ، فقل لنا ماذا تظن ؟ أيجوز أن نعطي الجزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم ، وقال : لماذا تجربوننى يامراؤون ، أرونى معاملة الجزية ، فقدموا له دينارا ، فقال لهم : لمن هذا الصورة والكتابة ؟ قالوا له لقيصر ، فقال لهم : أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (إنجيل متى ٢١: ١٧) .

وحين أصبحت المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية ، تجاوزت سلطتان إحداهما دينية يترأسها البابا والأخرى مدنية يترأسها الإمبراطور ، وبدأ ميزان القوة يختل في إطاره لصالح سلطة البابوات منذ القرن الخامس وحتى القرن السادس عشر ، بدأ التحول بالبابا " جيلاسيوس الأول" الذي قال مذكراً للإمبراطور "تعلم أن ثمة سلطتين تحكمان العالم : السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، وأن السلطة الدينية تتحمل المسئولية الأكبر لأنها تعنى بالأصل وهو روح الإنسان ، ومن ثم فإن القانون الإلهي أسمى من أى أمر أو قرار يصدره إنسان" ، وسندت الكنيسة رأيها بأن الحكم لله وحده وبـ (نظرية الحق الألهي) التي صاغها القديس توما الإكويني^(١٠١) ، وهكذا أصبح ما لقيصر وما لله في يد الكنيسة وحدها التي تحولت إلى سلطة مطلقة ، وتحول رجال الدين إلى قوة تفعل ما تريد بدعوى أنها أوامر الله ، كانت لهم جيوشهم وإقطاعياتهم المنتزعة من المؤمنين مقابل الخدمات "الروحية". بل وامتلكوا الممالك ذاتها ، ثم ردوها إلى الملوك في صورة إقطاعيات مقابل إتاوات باهظة ، فعلوا ذلك مع "فريدريك الثاني ملك إيطاليا ، مع "بدر الثاني" ملك أرغوان ، ومع ملك إنجلترا الذي اشتهر بلقب جان عديم الأرض بعد أن أجبره رجال الدين على التنازل عن بلاده كلها للبابا^(١٠٢)!

وكان طبيعياً أن تكون هذه الشيوقراطية الجامحة موضعاً لمعارضة أوروبا عصر النهضة ، عارضها رجال الإصلاح الديني ، ودعوا للعودة إلى الأصل اللاهوتي ، وهو الفصل بين الدين والدولة ، وعارضها فلاسفة حركة التنوير - وكان أغلبهم مادياً ملحداً - لشقتهم المفرطة في مقدرة العقل على إدراك الحقيقة ، واستمرت المعركة الشرسة على مدى قرنين من الزمان ، ثم جاءت الثورات البورجوازية ووضعت النهاية لقصة سيطرة رجال الدين .

اذن فالعلمانية فكرة وتاريخاً جزء لا يتجزأ من السياق المسيحي الأوروبي ، والنقاش حولها في بلادنا لا معنى له ، إنها معركة حدثت هناك ، وما من معنى لنقلها هنا ، إلا إذا كان المجتريون للعلمانية يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في الغرب الحديث والمعاصر ، أو كان المعارضون لها باسم الدين يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في أوروبا العصور الوسطى ، فليس في الإسلام رجال دين ذوي سلطة بل علماء ومثقفون ، وليس في الإسلام سلطة دينية ، سلطة الإسلام مدنية تحكم بالشرع والعقل ، والموقف الإسلامي الصحيح هو التمييز - لا الفصل - بين معنى الدين ومعنى الدولة ، ومن ثم فلا معنى للدولة الدينية أو العلمانية في مجتمع يدين غالبته بالإسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم .

ونصل إلى السؤال : هل كان عبد الناصر علمانيا ؟ وهل شهدت تجربة الدولة الناصرية فصلا بين الدين والدولة ؟ فى النص ، لم يتنكر عبد الناصر للإسلام ، ولم ينكر دوره الاجتماعى الدنيوى ، يقول عبد الناصر سنة ١٩٦٣ : "الإسلام دين التطور والحياة ، والإسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط " قبلها نقرأ فى المذكره الإيضاحية لقانون تطور الأزهر وكان واحدا من أعظم قرارات عبد الناصر. نقرأ نصا ذو دلالة بليغة يقول : "الإسلام فى حقيقته لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا (. .) والإسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا وكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا" (١٠٣)

لم يكن عبد الناصر علمانيا "يروحن" الدين وبهمش دوره الاجتماعى والسياسى أو يلغيه ، ولم يكن الدين غائبا فى الخطاب الناصرى ، فقد تحدث عبد الناصر مرارا - كما أسلفنا - عن التفسير الرجعى للإسلام ، وأبرز هويته كدين ثورى وتقدمى وأدرك دوره كعنصر أصيل فى التعبئة السياسية ودفع الازمات الكبرى ، واستوعب ارتباط منطقتنا بالإسلام ، يقول عبد الناصر : "طول عمر هذه المنطقة وهى تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها".

وفى الممارسة ، كانت الصورة أوضح وأقوى من أى تشويه :

فى الأزهر ، حدث أكبر تطور نوعى فى تاريخه وصدر قانون إعادة تنظيم الأزهر سنة ١٩١٦ ، ووصف القانون الأزهر بأنه " الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث العلمى والفكرى للأمة العربية وإظهار أثر العرب فى تطور الإنسانية وتقدمها " واستهدف القانون ربط الأزهر بالثورة الاجتماعية وتأكيد معانى التداخل بين الدين والدنيا ، ونجح فى تطوير مناهج التعليم الأزهرى بحيث تقدم دعاة ملمين بعلوم العصر إلى جوار علوم الدين ، تحقيقا لأمانى رفاعة الطهطاوى ، وتضاعفت مع صدور القانون ميزانية الأزهر ، كانت الميزانية عام ١٩٥٢ لاتتجاوز المليون و٥٣٧ ألف جنيه ووصلت عام ١٩٦١ إلى ٣ ملايين و٢٩١ ألف جنيه سنويا ، وتضاعف عدد مبعوثى الأزهر فى الخارج إلى ٢٠٠ سنويا وأنشأ الأزهر مدينة للبعوث الإسلامية تكلفت مليون جنيه ، وأصبحت محطا لطلاب علوم الدين والدنيا من مسلمى العالم كله . (١٠٤)

وفى عام ١٩٧٠ كانت ميزانية الأزهر قد تضاعفت ووصلت إلى حوالى ثمانية ملايين جنيه سنويا ، ونشأت فروع للأزهر فى كافة أنحاء مصر ضمت كليات لأصول الدين والشريعة والقانون واللغة العربية ، ووصلت طاقة استيعاب مدينة البعوث إلى حوالى ثلاثة آلاف مسلم وافد من ٦٥ دولة ، واتسعت قاعدة التعليم الأزهرى فى المراحل الابتدائية والإعدادية

والثانوية ، وبلغ عدد المدارس الابتدائية الأزهرية سنة ١٩٧٠ أكثر من ١٨٣ مدرسة ضمت ٦٢٤ و ٦٩ تلميذا ، وبلغ عدد المدارس الإعدادية الأزهرية ٦٩ معهدا سنة ١٩٧٠ بينما كان الرقم ١٩ معهدا فقط سنة ١٩٥١ ، وبلغ عدد المدارس الثانوية الأزهرية ٣٤ مدرسة سنة ١٩٧٠ بينما كان عددها ١٤ فقط سنة ١٩٥٢ ، وأنشئت معاهد دينية للفتيات ، وقدم دعم هائل من الدولة لكتاتيب تحفيظ القرآن الأهلية المنتشرة في كافة أنحاء مصر . (١٠٥)

وتم إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، بعد أن ظهر تعثر تجربة سابقة حملت اسم "المؤتمر الاسلامي" عام ١٩٥٤ وأختير أنور السادات سكرتيرا لها ، ونجحت تجربة المجلس الأعلى نجاحا باهرا ، وامتد نشاطها إلى جميع أرجاء الوطن العربي والعالم الإسلامي ، واستهدفت التعريف بالاسلام وإحياء التراث الإسلامي واعداد بعثات الوعظ والارشاد وإنشاء ودعم شبكة واسعة من المراكز الاسلاميه كنقط تجمع للجاليات المسلمه في عواصم الغرب الكبرى ، وخلال شهر واحد فقط بعد انشائه - من يوليو ١٩٦٠ إلى يوليو ١٩٦١ - ثم توزيع أربعة ملايين نسخه من مطبوعات المجلس الدينيه والفقيهيه وثمانيه آلاف نسخه من القرآن المرتل ، وسبعمائيه الف اسطوانه صلاة في كافة أنحاء العالم الاسلامي (١٠٦) وتم تسجيل الآذان وكيفية الوضوء والصلوات الخمس باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأوردية والأندونيسيه والسواحليه والفولانية والبرتغالية على سبع اسطوانات بلاستيك يضمها غلاف يسهل استعمالها على مختلف أجهزة البيك آب ، وعملت لجان المجلس الفرعية بنشاط وافر ، وأصدرت لجنة القرآن المرتل مصحفا مرتلا " برواية حفص" مكونا من ٤٤ اسطوانه ومصحفا "برواية ورش" مكون من ٦٨ أسطوانة و"المصحف المعلم" من ٧٥ أسطوانة كل جزئين في ٥ أسطوانات ، وأصدرت لجنة القرآن والحديث" المنتخب في تفسير القرآن الكريم" ، وكتاب "القصص الهادف" في سورة الكهف ، والقرآن والطبائع النفسية "وكتاب الإمام فخر الدين الرازي ، وكتاب" الأحاديث القدسية " ، والمنتخب من السنة في ٨ أجزاء ، وأصدرت لجنة التعريف بالإسلام ٥٦ كتابا حتى عام ١٩٧٠ ، وأصدر المجلس مجلة " منبر الإسلام" باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والأسبانية ، وأصدر سلسلتين من الكتب أولاهما بعنوان " كتب إسلامية" والثانية بعنوان "دراسات في الإسلام" ، وترجمت الإصدارات كلها باللغات الحية ولغات شعوب قارات افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . (١٠٧)

ونكتفى بالمثالين ، فالممارسات المشابهة تكاد لاتقع تحت حصر ، ونسأل : هل هذا سلوك دولة وصفت بأنها ملحدة أو جاهلية او تتنكر للإسلام ؟ مجرد سؤال استنكارى ! ..

وأهمية مثالي الأزهر ومجلس الشئون الإسلامية بالذات ، أنهما عملان أنشأهما ورعاهما مركز الدولة الموصوف بالعلمانية ، وربما يرى البعض أن تطوير الأزهر يستهدف إلحاقه بالدولة،

ونرد " بأن تطوير الأزهر كان بالأساس توسيعا لنطاق وظيفته المجتمعية ، وإن قادة الجامعة الدينية الرائدة على عهد عبد الناصر لم يكونوا رجالا ضعافا ، فقد ظل الشيخ محمود شلتوت إماما للأزهر فى أزهى سنوات المرحلة الناصرية ، والشيخ شلتوت هو أعظم مجدد دينى فى تاريخ الأزهر منذ رحيل الإمام محمد عبده ، أما المجلس الأعلى للشئون الاسلاميه فقد احتل منصب سكرتاريته رجال من نوع الشيخ محمد الغزالى الفقيه المجدد وأحد قادة تنظيم الاخوان فى السابق ، ثم أن السلطه فى الإسلام سلطه مدنية لا يصح أن تخلق فى مواجهتها سلطه رجال دين ، وفتاوى رجال الأزهر والشئون الاسلاميه - فى أغلبها - مع التغيير الاجتماعى وضد الصهيونية ، ولا يجوز عليها وصف فتاوى السلطان ، أو أنها صدرت بأمر عبد الناصر مع مخالفتها لصحيح الدين !

بقيت نقطة مهمة لها صلة بقضية العلمانية وبقضية الناصرية أيضا ، إنها تخص حق المواطنة ، والناصرية بانطلاقها من المبدأ القومى ، تؤكد المساواة التامه بين العرب جميعا مسلمين ومسيحيين وغيرهم فى الحقوق والواجبات ، والفقه الإسلامى الصحيح المتفاعل مع المتغيرات يسند المساواة ، أما أغلب جماعات "الاسلام السياسى" فترفض المساواة وتطلب عقد الذمة ودفع الجزية ، وتحول غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية أو ما هو أدنى . (١٠٨)

وقد كان من أول إنجازات الناصريه ، انها ألغت ازدواج التقاضى أمام المحاكم الشرعية والمجالس المليه القبطية ، ووحدت التقاضى أمام محاكم وطنية ، وألغت بذلك أوقع مظاهر التدخل الأجنبى بحجة حفظ حقوق المسيحيين . وأنها تفرقة لأمعنى لها بين مسلمى مصر وأقباطها ، كما حافظت الناصرية على تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينيه ووحدته الانتماء الوطنى ، ولم تشهد المرحلة الناصرية على تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينية ووحدته الانتماء الوطنى ، ولم تشهد المرحلة الناصرية أبدا ظاهرة الفتن الطائفية ، رغم أن الكتب والمجلات الدينية إسلامية ومسيحية صدرت بكثافة غير مسبوقه فى الخمسينيات والستينيات ، والسبب باختصار - كما يقول المؤرخ د. يوانان لبيب رزق - "إن الناصرية استطاعت بمهارة أن توظف الوجه المضىء والحقيقى للدين لخدمة مواطنيها بدلا من جعله أداة للإرهاب والقهر والتسلط" (١٠٩) وبلغت الوحدة الوطنية حدا أزعج المتربصين بها من القوى الاستعمارية ، وقد أصدر مؤلف أمريكى - سنة ١٩٦٣ - كتابا عن الأقباط أسماه (الاقلية الوحيدة) ، وتعجب فيه من مسالة الأقباط وتأبيدهم لعبد الناصر" رغم ان القومية العربية التى يترنم بها نظام عبد الناصر هى صنو مرادف للإسلام ، ورغم ان الناصرية هى الإسلام بدون الإخوان المسلمين " .

وقضية المساواة المواطنة من عدمها ليست هينة ، إنها قس - مثلاً - مسيحيين يبلغ عددهم نحو (١٠٪) من سكان الوطن العربى ، ثم انها تؤثر فى القدرة على تمتين النسيج الإجتماعى فى مواجهة الاختراقات الاستعمارية والتبشيرية ، واختلاف الناصرية مع جماعات الإسلام السياسى بشأنها يقدم دليلاً آخر على الفارق الملموس بين معنى التوفيق الفعال ومعنى الموروث الجامد باسم الإسلام ..

أما هل تتفق المساواة المطلوبه مع الإسلام ؟ فأظن أنها تتفق ، ليس بمنطق المصلحة الفقهي وقاعدة لا ضرر ولا ضرار ، ولكن ايضا لانها تتفق مع توجيه الشرع الحاكم فى القرآن والسنة النبوية ، ولست أفتى بغير علم ، وإنما اترك الأمر لأصحابه ، يقول الدكتور محمد سليم العوا : "إن القاعدة العامه وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم فى صحيفة المدينة ، وهى أن لغير المسلمين نفس الحقوق وعليهم نفس واجبات المسلمين" ، أما "الجزية" فقد فرضت كبديل لعدم مشاركة المسلمين فى الدفاع عن دار الإسلام ، والصحابة والتابعون اسقطوها عمن شارك منهم فى القتال ، اما بالنسبه للنص القرآنى المقرر للجزية "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (سورة التوبه : ٢٩) ، هنا يضيف د. العوا : ان أمر ذلك النص يشبه أمر النص المعدد لمصارف الزكاة ، وقد أجمع الصحابة فى عهد عمر على اسقاط سهم المؤلفه قلوبهم رغم أنه ورد بنص القرآن ، وقال الفقهاء إنه رأى شديد "لأن للحكم علة دار معها فحيث توجد يوجد الحكم وحيث تنفى ينتفى الحكم" (١١٠) وقد اختلفت الظروف وأصبح الجميع مسلمون وغير مسلمين يشاركون فى واجب الجندية ، ومن ثم فلا معنى لفرض الجزية ، وينقل المفكر والمستشار طارق البشرى عن الشيخ عبد المتعال الصعيدى قوله : "يقينى انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى لانه لايلزم ان يكون هناك خلاف بينهما ، والإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على أساس أن لهم مالنا وعليهم ما علينا ، وفى هذا الاساس تجتمع الحكومه الاسلاميه والحكومه القومية ، وهذا هو طريق جمال الدين الافغانى ومحمد عبده" (١١١) ، ويدعو البشرى الى مراجعة الاجتهادات الفقهية المتقدمة التى تمنع غير المسلمين من تقلد وظائف الإمامة (الرئاسة) أو القضاء أو إمارة الجيش ، وحجته : أن شروط ممارسة تلك الوظائف تغيرت كثيراً فى عصرنا ، وحدثت تفتيت وتوزيع للسلطات وحلت الهيئات محل الأفراد فى اتخاذ القرارات (١١٢) ، وخاصة إذا ماتم الأخذ بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدولة ، وعلى نحو يمكن من المساواة التامة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين .

ساعتها ، تسقط دعوى العلمانية ، فالإسلام الحق مع التمييز - لا الفصل - بين الدين والدولة ، والإسلام الحق أكبر ضمانا لحقوق المساواة بين مواطنينا جميعا .

٣/٣- جانب آخر من الصورة ، إنه قضية "تطبيق الشريعة" وهنا تحتاج الناصرية إلى نوع من "إعادة النظر" .

لا أعنى هنا قضية النظام الإسلامى ، فالكل يسلم بدور دنيوى للدين الإسلامى ، لكن التقديرات تختلف حول حدوده ، ثم أن طبيعته الحاكمة للنظام الإسلامى من العموم بحيث تصلح لكل زمان ومكان ، وطبيعى أن تختلف الصياغات النظامية والآليات التطبيقية حسب الأنحيازات الأيديولوجية والفقهية والاجتماعية ، لكن مايبقى محصنا ضد الاختلاف هو "الجانب القانونى المجتمعى فى الشريعة" خاصة ماورد بنص القرآن والسنة النبوية المتواترة قطعية الدلالة .

وأظن ، أن الناصرية يجب ان تنحاز إلى تطبيق "الشريعة القانونية" إن جاز التعبير ، ليس فقط من منطلق دينى اعتقادى ولا فقط من منطلقها التوفيقى بين الموروث والعقل ، بل أيضا من منطلقها الاستقلالى والشعبى .

فالعودة لتطبيق "الشريعة القانونية" جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربى ، فقد فرض علينا الأخذ بالتشريع الغربى مع الغزو الاستعمارى ، وليس فى الأخذ بشريعة الإسلام القانونية مايجرح مشاعر العرب غير المسلمين ، أو يخل بمبدأ المساواة ، وليس فى الامر إكراه فى فرض دين على غير المتدينين به ، ولا إخلال بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ إسلامى مصون ، فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها على اختلاف الأديان ، والنظام القانونى المستمد من الشريعة يجسد عبقرية أمتنا فى القانون ، والعرب المسيحيون أولى بقانون الشافعى من "قانون نابليون غير الدينى" ، إنها صيغة الإسلام الحضارى التى يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معا ، يقول المطران اللبناني جورج خضر "حضارة أوروبا هى حضارة الاوروبيين ، وأنا لم أساهم فيها ، إنها فى أفضل حال العروس ، ولكنى لست أباهها ، قد اتذوق أوروبا ولكنى لا أكونها ، وإذا استهلكنا ما تنتج فهى لا تفتخر بذلك ، وقد أفتخر ، إنما هى تفخر بما تنتج ، وهذا ثمن اجتهاذاها هى ، غير أنى على هذه الأرض ابن الحضارة التى توالى عليها منذ فجر التاريخ ، وورثتها جميعا الحضارة العربية الإسلامية ، وأنا فى قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفى القرون الأخيرة علمتها" (١١٣) ، ولو كان لدى المسيحية شريعة قانونية تقابل شريعة الإسلام لجاز الاعتراض دفاعا عن مبدأ المساواة ، لكن الحقيقة أنه لا يوجد شيء

من ذلك ، فالمسيح - كما يقول الأب القبطى متى المسكين - لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنيه ولم يجمع قط ، ولم يخلط ابدا ، بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمر الزمنيه باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض" (١١٤)

والعودة لتطبيق الشريعة القانونية مطلب شعبى جهير ، ويؤيدها المسلمون وقطاعات متزايدة من المسيحيين ، والدراسات الاستطلاعية القليلة التى أجريت تظهر تلك الحقيقة ، وقد أجرى (المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجناينة بالقاهرة) سنة ١٩٨٢ استطلاعا للرأى العام حول "تطبيق أحكام الشريعة الاسلاميه على جرائم الحدود" ، واختار القائمون بالاستطلاع عينة من الجمهور العام بلغ عددها ٣٤٢٧ شخصا منهم ٩٣٣٪ مسلمين و٦٧٪ من المسيحيين ، وتلك نسبة مقاربة للتوزع السكانى حسب الديانة بأرقام تعداد ١٩٧٦ ، وكانت النتائج كالتالى : بلغت نسبه الموافقه بدرجاتها المختلفه (موافق جدا - موافق بدرجة فوق المتوسط - موافق بدرجة متوسط) ٩٦٢٪ من العينة الكلية ، وفى عينة المسلمين على حدة بلغت نسبه الموافقين ٩٨٪ فى مقابل ١٣٪ معارضون و٧٪ محايدون ، بينما وافق ٦٣٪ من عينة المسيحيين وعارض ٣١٪ ووقف ٦٪ على الحياد ، وكانت الغالبية مع التطبيق التدريجى لأحكام الشريعة ، فقد وقف مع التدرج - لا التطبيق الفورى - من المسلمين ٦٩٪ والمسيحيين ٦٨٪. أكثر من ذلك يظهر الإستطلاع - وهو مايجب أن يستثير اهتمام الناصريين بالذات - أن ٩٠٪ من القوى العاملة يؤيدون بشدة تطبيق أحكام الشريعة وأن ٨٣٪ من الكتابيين والطلاب يؤيدون بشدة ، وتنخفض النسبة قليلا لدى الإداريين والمهنيين . (١١٥)

إذن ، فتأييد تطبيق "الشريعة القانونية" واجب على الناصريين ، واجب من منطلق دينى وحضارى ، وواجب من منطلق استقلالى ، وواجب من منطلق شعبى ، وواجب بالجملة اتساقا مع صيغة التوفيق الفعال المميزه لتاريخ وحركة مستقبل الناصرية .

لكن التساؤل يبقى عن مدلول هذه الشريعة القانونية ومزاياها وحدود تناقضها مع الوضع القانونى القائم ؟

ولابد - أولا - من التمييز بين "المقدس" و"الوضعى" ، أو بين "الشريعة" و"الفقه" بمعنى آخر ، فالشريعة - كما يقول د. محمد عماره - "دين وليست دنيا ، ثوابت وليست متغيرات ، ومصدرها الوحى لا الرأى والاجتهاد ، والفقه الإسلامى فى المعاملات هو مانعنيه الآن عندما نتحدث عن القوانين الإسلامية ، وموضوع الفقه الإسلامى متميز تماما فى طبيعته والمجال عن

الشريعة الإسلامية ، وعلى حين رأينا علماء الإسلام ينبهون على أن الشريعة وضع إلهي وجدناهم ينبهون على أن الفقه ليس كذلك ، إذ هو كما يقول الجرجاني "علم مستنبط بالرأى والاجتهاد ويحتاج إلى النظر والتأمل" (١١٦)

ومن ثم لا يجب ان يخلط معنى الشريعة مع معنى الفقه الوضعي العقلي غير الملزم دينيا ، وتلك التفرقة واجبة حتى لاتختلط الاوراق ، وأصول الشريعة هي : القرآن والسنة والإجماع والقياس ، والإمام ابو حامد الغزالي يستبدل العقل بالقياس في جعله من أصول الشريعة ، فالقياس هو نوع من الاجتهاد ، والإجماع هو الآخر ليس بمنأى عن سلطان الاجتهاد ، والسبب: ان الإجماع الثابت يستلزم الاجماع المنطقي بين الفقهاء لا الإجماع السكوتي المختلف فيه، وهذا الإجماع الثابت لايشمل سوى مسائل محصورة من الفقه لايمنع استمرار ثباتها قدرة الشريعة على التطور مع اختلافات الزمان والمكان والظروف ، والإجماع ينسخ مع تبدل المصلحة، ولا يبقى ثابتا سوى النص القرآني قطعي الدلالة والسنة المتواترة قطعية الورد قطعية الدلالة ، وتلك الاخيرة لاتشمل سوى عدد محدود من الأحاديث النبوية (١١٧) .

وفي مجمل النص القرآني ، فان مائتي آية فقط تتضمن أحكاما تشريعية ، والمقصود هنا ليس أحكام العبادات بل أحكام المعاملات ، ومنها أحكام الأحوال الشخصية كمشون الزواج والطلاق والموارث والوصية ، ومنها أحكام الجنايات والحدود وهي أربعة : حد السرقة (وهو قطع اليد) ، حد القذف (وهو الجلد ثمانين جلدة) ، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلدة) ، وحد الحراية (وهو القتل والصلب او النفي من الارض) ، وأضيف لها حدان : هما حد الردة وقد ورد في حديث للرسول ، وعقوبة شارب الخمر وهي "تعزيره" استخرجها الإمام على بن أبى طالب قياسا على حد القذف ، أما في المسائل المدنية فلم يتضمن القرآن سوى آية واحدة هي "وأحل الله البيع وحرم الربا" سورة البقرة : (٢٧٥) ، وهي التي يدور بشأنها جدال فقهي شديد حول فوائد البنوك في عصرنا ، وثمة نصوص قرآنية أخرى ذات طابع تشريعي مثل الآية " يا أيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى" (سورة البقرة : ١٧٨) (١١٨) وأحكام الحدود في الشريعة تشير الجدل ، فتطبيقها ملزم بالنص القرآني ، لكن الممارسة والاجتهادات الفقهية وضعت شروطا لتطبيقها ، فحد السرقة - مثلا لايطبق إلا إذا اخذ المسروق من حرز او ان يكون المسروق مالا متقوما وألا تكون للشارق حاجة إليه ، وألا تكون فيه "شبهة ملك" أى أنه لاحد على من يسرق من أموال الدولة - مثلا - لأن له فيها شبهة ملك ، واتفق جمهور الفقهاء القدامى على أن حد السرقة لايطبق في الخطف والنهب والإختلاس ، وفيما يتعلق بالزنا فقد اشترط الفقهاء لإثبات الجريمة شهادة أربعة شهود عدول يرون الفعل رأى العين من أوله إلى

ممتناه ، وبحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة ، وتلك شروط يستحيل توفرها فى أغلب حالات الزنا (١١٩).

ومع الإتفاق على مبدأ تطبيق "الشريعة القانونية" فلا بد من مراعاة أربعة إعتبارات :
 أولها : إن الأصل هو التسليم بالنص القطعى مع الإيمان بالعقل والتطور ، وقد تطورت الحياة الاجتماعية للمسلمين وغيرهم كثيرا منذ تم إغلاق باب الإجتهد قبل عشرة قرون ، وجدت جرائم بلا حصر ، ولم تتطرق إليها بالطبيعة كتب الفقه المتداولة ومذاهب الكبرى ، وثمة قاعدة فى النظام العقابى للإسلام هى قاعدة (التعزير) تتيح لولاة الأمور تأثيم أى فعل يرون فيه إخلالا بالأمن وتقرير عقوباته الملائمة ، الصحيحة ، وغلق باب الاجتهاد بعد الجمود النصى والمذهبية الضيقة يطفيان على ما عداهما ، ومن ثم وجب فتح باب الاجتهاد من جديد ، وقد وضع القدماء شروطا للمجتهد : أولهما : العلم بقواعد اللغة العربية ، وثانيها : العلم بأسباب النزول حتى يمكن للمجتهد تمييز وفهم الأصول ونحسب أنه لابد من إضافة شرط ثالث هو الوعى بمصالح الأمة والانتساب إلى أغلبية الشعب ، فحيث توجد المصلحة العامة فثم شرع الله ، ويدهى أن المجتهدين الجدد - من القضاة وعلماء الدين - لن يكونوا أصحاب مذاهب فقهية جديدة ، بل هم خبراء يدور عملهم فى نطاق السلطة المدنية التى هى الأصل فى الإسلام. شرط قمتها بالتأييد الشعبى .

ثانيها : أن تطبيق الشريعة القانونية لن ينسخ على الفور نظامنا القانونى القائم ، فلا بد من التدرج من جهة ، ولابد من إعداد أجيال متمرسة بالتفقه فى الشريعة ، ولابد من الوعى بالتحول الذى جرى لأنساق من البناء القانونى الغربى فى بلادنا ، فقد تطورت فى مصر مدرسة فقه قانونى على مدار قرن ويزيد منذ فرض "كود نابليون" سنة ١٨٨٣ ، ودخلت كثير من قواعد الفقه الإسلامى فى بنائنا القانونى العام ، فهناك التشريع المدنى الذى صدر عام ١٩٤٨ واستغرق إعداده أكثر من عشرين سنة ، وتضمنت مذكرته الإيضاحية "تأصيلا لكثير من القواعد فى فقه الشريعة الإسلامية" ثم أن جميع الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بقيت مأخوذة نصا من القرآن الكريم والسنة النبوية والمبادئ المشتركة بين مذاهب الفقه الأربعة ، ومعنى ذلك كله : أن نقطة البداية هى تنقية القوانين القائمة مما يخالف الشريعة ، وأحسب أن تلك النقطة صار مسلما بها لدى أغلب اتجاهات النخبة وأغلب الجمهور .

ثالثها : أن الميزة الكبرى لقضية العودة إلى الشريعة ، فوق الاتساق مع ديننا الخالق لوجودنا القومى العربى والمميز لخصائصنا الحضارية ، أن قوانين الشرع الإسلامى تتناقض فى

جوهر نظريتها الحاكمة مع قانون نابليون الذى فرض علينا تطبيقه ، فقانون نابليون يعرف الحق إقراراً به (الحق فى الحرية ، الحق فى المساواة ، الحق فى التملك .. الخ) ، وسواء توفّر لصاحبه - كما يقول د. عصمت سيف الدولة - مضمون الحق فعلياً أم لا ، أما الشرع الإسلامى فلا يعرف الحق إلا على مضمون عينى يمارسه صاحبه فعلياً ، وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود والشرع الإسلامى يقصر ملكية الأرض على الانتفاع دون الرقبة ، وقانون نابليون يطلق حرية استخدام الحقوق بدون قيود ولو أتلّفها الاستعمال ، أما فى الشرع الإسلامى فإستخدام الحقوق ليس مطلقاً وتقيدته مصالح المجتمع ، وقانون نابليون يحمل مرتكب الفعل الضار الفاعل المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور ، أما الشرع الإسلامى فيحمل الفاعل غير المباشر (المتسبب فى الضرر) مسئولية التعويض مع الفاعل المباشر وفى بعض الحالات دونه ، وقانون نابليون لا يحمى المغفلين ، أما الشرع الإسلامى فيحمى ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس ، وقانون نابليون يجيز الربا والإسلام يحرمه . (١٢٠)

رابعها : أن الشريعة القانونية لا تؤتى ثمارها المرجوة لو طبقت فى عزلة عن كافة جوانب البناء السياسى والإقتصادى والاجتماعى . إنها بذلك تفقد شروط تطبيقها من الأصل ، وقد أوقف سيدنا عمر - مثلاً - تنفيذ حد السرقة فى عام الرمادة ، واتفق بذلك مع صحيح الإسلام ، والسرقة من مال الدولة مثلاً توجب تطبيق الحد وربما التزيد فيه أكثر من سرقة الأفراد وتوفير كامل حقوق الإنسان يتيح أفضل مناخ لتطبيق الشريعة ، والعدل فى التوزيع وتوفير حد الكفاية الإنتاجية لكل مواطن يحاصر الجريمة فى منابعها ، وكل ذلك لا يتحقق بغير مناخ نهضة شامل يزيح السراب الثقافى ، ويكشف كما يقول د. أنور عبد الملك - ذلك الوهم المتأصل فى عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب والزاعم أنه لاجودة إلا فى الغرب ، ولا تطور إلا بالسير فى دروب الغرب ، (إنهم فى الواقع عملاء حضاريون للغرب) أعود وأكرر: تطبيق "الشريعة القانونية" يضيف إلى المبدأ الناصرى ، ويثبت إمكاناته الأفضل فى "التوفيق الفعال" ، إنه عنوان على أصالة استقلالية الناصرية ، وحسبها "الشعبى" .. وتقدميتها أيضاً .

٤- الاشتراكية مع الله

٤/١- كان الشهيد آية الله طالقانى - أحد زعماء ثورة الخمينى الإيرانية - يرفع شعار "الاشتراكية مع الله" ، وكان عبد الناصر يرفع شعار "العدل شريعة الله" .

وقد وصف طالقانى - وهو مرجع دينى شيعى - بأنه ناصرى ، ولم يكن فى الوصف مبالغة أو تحريف للكلم عن مواضعه .

والغريب ، أن جماعات الموروث الجامد . تدمغ اشتراكية عبد الناصر بالكفر وتتهمها بالماركسية أو الشيوعية . فهل هذا صحيح ؟

أظن أنه ينبغي - أولا - أن تعرف معنى اشتراكية عبد الناصر ، وأن نرصد بعض ملامحها الأساسية ، كان عبد الناصر يعلن دائما خلافاته مع الماركسية وتطبيقاتها ، إختلف مع ماديتها الجدلية بإيمانه بالتوحيد الدينى وإيمانه بمحورية الدور الإنسانى فى التطور ، وإختلف مع المادية التاريخية فى إيمانه بالتميز القومى الحضارى وعدم اعتبار الصراع الطبقي قوة دافعة وحيدة للتاريخ ، ولم يسلم بالتقسيم الخماسى ذى المنشأ الأوربى لتطور التاريخ البشرى (المشاعية - البدائية - العبودية - الإقطاع - الرأسمالية - الشيوعية بعد مرحلة انتقال إشتراكى) ولم يؤمن عبد الناصر أبدا بيوتوبيا المجتمع الشيوعى ، وأكد أن ما بعد الاشتراكية هو "المزيد من الإشتراكية" لا الشيوعية ، وإختلف مع تطبيقات النظام الإشتراكى المشتق تاريخيا من الماركسية فى : رفضه لديكتاتورية الطبقة العاملة ، أو أن يكون مجرد وجود ملكيات خاصة نافيا للاشتراكية وأكد بالمقابل على مفهوم الشعب العامل ، ووجود ملكيات خاصة صغيرة فى ظل النظام الإشتراكى وفى مجال الزراعة بالذات .

ولم تعن خلافات عبد الناصر الماركسية ، أنه أنكر وحدة الخصائص الجوهرية للاشتراكية كنظام اقتصادى حديث ، أو أنكر ضرورة التخطيط المركزى الشامل والملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج بالعكس كان دائما يؤكد وحدة الاشتراكية ، ويؤكد وحدة القيمة الأساسية التى تصدر عنها وهى "منع استغلال الإنسان للإنسان وتصفية الفوارق بين الطبقات" (١٢١) ، واعتبر ذلك كله مشتركا إنسانيا عاما ، وإن اختلفت التطبيقات والخصائص القومية والدينية .

ولم تكن اشتراكية عبد الناصر نوعا من الانتقاء الاختيارى ، بل كانت حلا حتميا "لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى وصولا ثوريا إلى التقدم ، حتمية فرضها الواقع ، وفرضتها آمال الجماهير ، وفرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم" وليس مطروحا أمام البلدان المختلفة ونحن منها إمكانية النمو بالطريق الرأسمالى سوى بارتباط بالاحتكارات العالمية التى تجر الوطن إلى حظيرة التبعية (١٢٢) ومن ثم تطابق مفهوم التنمية المستقلة وفض روابط التبعية مع مفهوم اشتراكية عبد الناصر .

وإشتراكية عبد الناصر تؤكد على قيادة القطاع العام القوى والقادر والملوك للشعب لعملية التنمية المستقلة ، وعلى وجود قطاع خاص يخضع لدواعى واشتراطات خطة تنمية شاملة تصوغها إرادة وطنية تهيمن على مراكز القرار السياسى والاقتصادى ، فالتخطيط

الكفاء هو الطريقة الوحيدة التى تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية ، لكى تحقق الخير العام لجموع الشعب " ولا تخطيط فعال " بدون سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج وتوجيه قائضها طبقا لخطة محددة" (١٢٣)

والتأميم فى اشتراكية عبد الناصر ، ليس مجرد عقوبة تحل برأس المال حين ينحرف ، إنه الوسيلة المثلى للسيطرة وإقامة الملكية الاجتماعية لهياكل ومفاتيح الإنتاج الرئيسية ، وبخاصة فى قطاعات الصناعة والتجارة والمال ، أما الحل الاشتراكى لمشكلة الزراعة فيعتمد على أساسين "زيادة عدد ملاك الأرض الزراعية وإتاحة حق ملكية الأرض للملايين الفلاحين ، ثم تدعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل اقتصاد الملكيات الصغيرة من اقتصاد ضعيف إلى اقتصاد قوى بالتوسع المستمر فى التعاون والتجميع الزراعى" (١٢٤)

واشتراكية عبد الناصر ليست نوعا من الإصلاح الاجتماعى أو الحلول الوسط "إنها القضاء على الإقطاع كلية واستغلال رأس المال الكلية وتصفية الفوارق الطبقيّة" ، وهى اشتراكية علمية ليس فقط لأنها تقوم على العلم والتخطيط ، ولكن أيضا لأنها تقوم على الوعى بالتناقضات الرئيسية التى لا حل لها إلا بالتصادم مع الرجعية ، وبالتناقضات الثانوية فى إطار قوى الشعب العاملة التى تحل ديمقراطيا فى إطار من الوحدة الوطنية" (١٢٥)

واشتراكية عبد الناصر تؤكد على قيمة العمل باعتباره محددًا للقيمة الإنسانية والمكانة الاجتماعية والعائد الاقتصادى وفقا لمبدأ "لكل بحسب عمله" ، وعلينا أن نقضى على أية امتيازات تتجاوز حق العمل وقيمتها فى خدمة المجتمع دون أى اعتبار آخر ، و"المساواة فى الاشتراكية هى مساواة فى الفرصة المتكافئة بعد تصفية الامتيازات الطبقيّة ، وبعد الفرصة المتكافئة لكل مواطن ، فان كل مواطن هو الذى يحدد بنفسه وقدراته الذاتية ودوره فى المجتمع ، ومقدار ما يحصل عليه من هذا المجتمع" ولا يعنى التركيز على قيمة العمل نفى حق الإرث ، فالإرث "شرع سماوى وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها ، لكننا نريد أن يصبح الإرث فى الكفاية وليس فى الحاجة" (١٢٧)

واشتراكية عبد الناصر - أخيرا - لا تتحقق إلا بنقل السلطة إلى تحالف الشعب العامل ، فالسلطة السياسية هى أداة الشعب فى إحداث التغيير الاجتماعى ، (١٢٨) والارتباط عضوى بين الديمقراطية والاشتراكية حتى ليصدق القول بأن الاشتراكية هى ديمقراطية الاقتصاد ، وأن الديمقراطية هى اشتراكية السياسة" (١٢٩) "وديمقراطية الاشتراكية هى ديمقراطية الشعب العامل الذى له الحق فى ناتج عمله وله الحق فى بلده" (١٣٠)

تلك بعض ملامح اشتراكية عبد الناصر ، وهى تقوم فى بساطة على الكفاية فى الإنتاج والعدالة فى التوزيع ، توسيع قاعدة الثروة الوطنية ثم نصيب عادل من الثروة الوطنية لكل بحسب عمله . ولاتناقض بينها أبدا وبين الإسلام بالعكس ثمة اتساق كامل ، إنها اجتهاد وطنى استقلالى متفاعل مع العصر رمتصل فى روحه بأنبل مراحل التاريخ الإسلامى ، والإسلام ليس ضد التأميم وثمة حديث نبوى مشهور "الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلاء والنار" وفى قول آخر "يضاف الملح" ، وقد كانت تلك هى المقومات الأساسية وأدوات الإنتاج الرئيسة فى مجتمع النبوة وحجرت جميعها عن ملكية الأفراد ، والملكية فى الإسلام حق لله والإنسان مجرد مستخلف فيها ونزعها مشروع إذا تخلفت عن أداء وظيفتها الاجتماعية ، والإسلام ينهى عن اكتناز الأموال ويبشر المكثرين بعذاب أليم ، والإسلام يحرم الربا والاستغلال الذى يصنع الرأسمالية ، والعمل قيمة مقدسة فى الإسلام وحق وواجب ، والإسلام لا يعترف بثروة إلا أن يكون مصدرها عملا أو ميراثا ، والله مع الشعب الكادح ، كان المفكر الإسلامى على شريعتى يقول دائما : إن كل نص قرآنى به لفظة "الله" يقصد بها "الشعب" فالله مع الشعب دائما وضد ثلوث الاستبداد والاستغلال والكهانة (١٣١) .

لا نقول أن اشتراكية الناصرية هى الإسلام ، وليس فى الإسلام صيغ نظامية تطبيقية . تقعد بنصوصه المقدسة عن مقتضى الصلاح لكل زمان ومكان ، إنها نتاج عقلى وضعى اجتهادى يوافق قيم وضوابط الشرع الإسلامى ، والدليل : أن كل اجتهاد صادق ، مبرأ من شوائب الظلم والهوى الطبقي ، وحتى ولو أتى من جماعات الإسلام السياسى المعادية للناصرية ، دار حول النتيجة نفسها .. وإن بصورة مبهمة .

سيد قطب - قبل نكسته الفكرية فى الستينات - قال بعداء الإسلام للرأسمالية ، ويوسف القرضاوى - فى أواخر الثمانينات - قال بعداء الإسلام للظلم الاجتماعى ، فماذا قال قطب والقرضاوى وهما ألمع رموز الإخوان بعد ظاهرة حسن البنا ؟

قال قطب فى كتابه (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) : أن خلاف الإسلام مع الشيوعية ، هو أنه يمدها بالقيم الروحية الغائبة عنها (أو لم تقل الناصرية ذلك) وإعتبر أن الإسلام دين العدل الاجتماعى والمساواة البشرية الكاملة ، وقال أن الزكاة وحدها ليست كافية لتحقيق العدل ، وأن المجتمع لابد أن يسيطر بالملكية العامة على المياه والكلاء والطعام والوقود وليس للأفراد الحق فى امتلاكها ، وأكد على أن الملكية الخاصة حق للمجتمع ، وأن صاحبها مجرد "خولى" يديرها نيابة عن الآخرين ، وأضاف : أن حق الملكية فى الإسلام مرتبط بالمصلحة

العامة للمجتمع ، وأن الانحراف عن المصلحة بوجب التأميم ، إنه رأى يشبه رأى قائد إخوانى سورى هو مصطفى السباعى ، وقد أصدر السباعى فى الستينات كتابه المسمى (اشتراكية الإسلام) ، وأكد فيه : حق الدولة فى التأميم بعد أخذ رأى الخبراء الاقتصاديين .

قال سيد قطب ما قاله قبل الثورة ، وقال مصطفى السباعى ما قاله وقت أن بدأ عبد الناصر تجربة التحول الاشتراكى ، أما الشيخ يوسف القرضاوى فتحدث بعد ١٧ عاما من رحيل عبد الناصر ، قال القرضاوى : أن الإسلام مع تقريب الفوارق بين الطبقات ، وأن الإسلام مع توزيع الثروة وفق قاعدة الفرد وبلاؤه ، وأن الإسلام مع تنمية الثروة الجماعية ومنع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع ملكية خاصة ، وأن الإسلام مع تحريم الربا والاحتكار وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة^(١٣٣) وأن الإسلام مع اعتبار العمل حقا وواجبا ، وبالطبع لم يقل القرضاوى: أن الإسلام مع اشتراكية الناصرية ، رغم أنه - أى الشيخ القرضاوى - قال ببعض مبادئها ونصوصها :

إذن فالأمر ليس خلافا فى الإسلام ، إنه داء التعصب ومواريث الدم السياسى ، ثم أن تلك النصوص بقيت مجرد ملاحظات متفرقة ، ولم تنتظم فى رؤية اقتصادية متكاملة تدفع عن "الإسلاميين" تهمة ممالأة الرأسمالية ، وبقيت مجرد أقوال كذبتها أفعال الماضى والحاضر ، ولا نصادر على المستقبل .

وفيما يخص المستقبل ، ثمة دراسة مثيرة كتبها ، الأمريكى "مالكولم كير" حول سيناريوهات مستقبل مصر ، وتصور ثلاثة سيناريوهات : أن يستمر النظام الساداتى القائم أو أن يصعد السيناريو الإسلامى أو السيناريو الناصرى ، يقول كير: أنه لو وصل الناصريون إلى السلطة "فسوف يغيرون السياسة الاقتصادية تغييرا شاملا ، وسوف يعيدون السيطرة للقطاع العام ، ويعطون الأولوية لتخطيط مركزى يديره الخبراء ، ويستكملون تجربة التحول الاشتراكى، ويضعون خططا صناعية طموحة مماثلة لخطط الستينات العملاقة" هذا ماسيفعله الناصريون فماذا عن الإسلاميين ؟ يتوقع "كير" أن يصل الإسلاميون الراديكاليون - لا جماعة الإخوان - إلى السلطة ، ويتصور : "أنهم سوف يقرون الاستغناء عن الاستيراد ويركزون على تنمية الزراعة وصناعة القطن ويعتمدون تكنولوجيا تكثيف العمالة والتقشف والمساواتية واللامركزية على نحو مافعل ماوتس تونج فى الصين" ويضيف كير : "أن الطريق مسدود أمام نموذج بتلك الخصائص" ، والسبب "أنه لايناسب مصر كبلد ذات دور خارج حدودها ، وأن النظام

الإسلامى الراديكالى سيضطر لتغيير هويته ويتحول من داخله إلى نظام ناصرى ، وسوف يغريه الاستثمار فى المشروعات الصناعية الضخمة والتوسع فى النواحي العسكرية" (١٣٤)

وربما بدت بعض توقعات كير مستبعدة ، لكن مغزاها يبقى مهما ، إنها تثبت إمكانية تحول "إسلاميين" إلى اشتراكية الناصرية ، هذا لو صدقت نواياهم فى التغيير . شىء من ذلك ، يرد فى دراسة استطلاعية فريدة فى بابها ، أجريت الدراسة على عينة من ٣٤ إسلاميا فى السجون (٢٥) منهم ينتمون لجماعة التكفير والهجرة ، (٩) ينتمون لجماعة الفنية العسكرية ، ودارت أسئلة الاستطلاع حول برنامج ما أسمى - بالإرهابيين المسلمين" وكانت الإجابات فى الجانب الاقتصادى ملفتة ، "فهم مع تنمية معتمدة على الذات ، ومع بناء صناعات أساسية ، ومع عدم السماح للأفراد بالاحتكار أو السيطرة على الأنشطة الاقتصادية الأساسية ، ومع حق الحكومة الإسلامية فى تأمين الممتلكات الخاصة متى تطلبت الحاجة ، ومع تقديم مصلحة الجماعة على مصالح الأفراد تأكيداً لجماعية الإسلام ، وهم يعتبرون تجربة ماوتس تونج فى الصين تطبيقاً للإسلام أكثر منها تطبيقاً للماركسية" ، ويعلق محرر الاستطلاع قائلاً: إنها مجموعة مبادئ تشبه اشتراكية الرئيس عبد الناصر (١٣٥)

وفى تراث الممارسة والفقه الإسلاميين ، ما يدعم التوجه الاشتراكى عموماً ، فبعد الفتوحات الإسلامية الكبرى ، رفض عمر بن الخطاب تقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين المسلمين ، ووضع قاعدة الملكية العامة للأراضى الخراجية ، والأراضى الخراجية - كما يقول المارودى صاحب "الأحكام السلطانية - "هى كل أرض عامرة بشرباً حال الفتح أو كل أرض موات تم إحيائها بماء الخراج" ويقصد بماء الخراج : ماء الأنهار المفتوحة كدجلة والفرات والنيل ، ويقول الإمام مالك : "لاتقسم أراضى الخراج ، وتكون وقفاً يصرف خراجها - أى ناتجها - فى مصالح المسلمين" ، وتعارف الفقهاء المسلمون على أن أراضى الخراج لايجوز توريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكاً لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم (١٣٦) ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين - قبل الغزوة الاستعمارية الحديثة - تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدسة ، بل قامت أنماط الملكية على أساس التصرف والاستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير التى نص عليها قانون الرومان ، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكىة المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين ، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة (التسيير الذاتى) من قبل أهل الحل والعقد فى المستويات المختلفة ، ولم يسمح لأحد أن يدعى أنه يملك الأرض ، وأن الآخرين

عبيد أو أقنان لديه ، ولا يجوز أن ينظر إلى تلك الأتفاط من الملكية والإنتاج على أنها محصورة فيما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين وهي لاتعوق الإنتقال إلى مراحل اقتصادية أرقى الزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ على طابعها الجماعى .

إذن ، فإشتراكية عبد الناصر ليست نبأ غريبا مقطوع الصلة لا عن الشرع الإسلامى ولا عن التاريخ الإسلامى ، بل هى خرجت على أفاط (الإقطاع) (والرأسمالية) المفروضة علينا فرضا ، وانطلقت من خصائص واقعنا الموضوع بالإسلام مع الانفتاح على تجارب الآخرين دون النقل الآلى عنهم ، إنها مرة أخرى : صيغة "التوفيق الفعال" التى امتازت بها الناصرية .

٢/٤- وقضية الوحدة العربية مكون جوهرى للناصرية . وهى تقوم على أساس من الوجود القومى التام للأمة العربية. ونظريات الوجود القومى متعددة ، وفرضتها ظروف تاريخية بعينها كانت منطقى "الإلزام واللورين" موضع نزاع طويل بين الفرنسيين والألمانيين ، وترتب عليها ظهور نظرية ألمانية - نظرية فيخته - تركز على وحدة اللغة لأن أهل الإلزام واللورين كانوا يتكلمون الألمانية ، أما النظرية الفرنسية نظرية رينان - فتركز على إرادة العيش المشترك التى تحمل أهل الإلزام واللورين على البقاء جزءا من فرنسا ، أما المدرسة الماركسية فى القومية فقد صاغها ستالين ، كانت الماركسية ترى فى القومية وجودا طارئا ومشروطا بالتحول الاقتصادى- الطبقي إلى الرأسمالية وتوحيد السوق القومى ، ومن ثم أضاف ستالين شرط الحياة الاقتصادية المشتركة إلى عناصر وحدة اللغة والتاريخ والثقافة ، ولم يكن ستالين بذلك يراعى اعتبار كونه ماركسيا يؤمن بالفاعلية الاقتصادية وحدها ، بل كان يبرر ضم وإلحاق أمم أخرى تحت التكوين إلى روسيا بأمل أن تصهر الجميع وحدة الحياة الاقتصادية وتغير روابط اللغة والتاريخ والثقافة ، ويركز أبو القومية العربية الحديثة "ساطع الحصرى" على عنصرى وحدة اللغة والتاريخ ، وثمة نظريات قومية أخرى تركز على وحدة الأرض ، وطبقا لأى من تلك النظريات أولها مجتمعة ، فإن العرب يشكلون قومية واحدة وأمة تامة التكوين .

إذن فوجود الأمة العربية حقيقة علمية ، لايعوزها البرهان أو الإثبات ، إنها وجود مصدق لمجمل المفاهيم القومية ، وهو مادفع عبد الناصر ، إلى التركيز بالذات على تلك المكونات الحية الدافعة لتوحيد وخلق سلطة سياسية موحدة فى الوطن العربى ، ركز عبد الناصر على وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل ووحدة الأمل ، وحدة التاريخ تربط الماضى بالمستقبل ، ووحدة اللغة تصنع وحدة الثقافة والعقلية الجماعية ، ووحدة الأمل والأمل تشكل وحدة الأساس النفسى الاجتماعى ، وتشكل وحدة المقاومة المشتركة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجى ،

ووحدة الأمة العربية - فى الخطاب والممارسة الناصرية - ليست مجرد استعادة لأوضاع كانت عليها قبل قدوم الغزو الاستعماري ، إنها حركة تغيير سياسى واجتماعى شامل ، إنها ثورة تبلغ هدفها التوحيدى "بالتحريك السياسى للوطن العربى من المستعمر الأجنبى ، وتحرير المواطن من سلطة المستبدين الإقليميين أعوان الاستعمار ، وتحرير الثروات القومية وتصفية الاستغلال بالتنمية المستقلة والتحول الاشتراكى ، والوحدة - لدى عبد الناصر - ليست هدفا محايدا تجتمع عليه المتناقضات فى حركة الصراع الاجتماعى ، إنها هدف قوى الشعب العربى العامل تسعى إليه بوحدة نضالها وحركتها ووحدة طليعتها الثورية ، ومصر - فى التفكير الناصرى - هى الدولة النواة ، ونقطة الارتكاز فى حركة التوحيد العربى. (١٣٨)

ولا مسوغ لإصطناع تناقض مع القومية باسم الإسلام .

لا مجال لإصطناع التناقض ، والقرآن الكريم لايسند دعاة التناقض ، فالقرآن لم يحصر مفهوم الأمة فى نطاق العقائد الدينية فقط ، والأمة فى القرآن" هى كل جماعة يجمعهم أمر واحد : دين واحد أو مكان واحد أو لغة واحدة أو زمان واحد" ، وليس يلزم فى الأمة قرآنيا أن تكون جماعة بشرية فقد تكون من الطير أو من الحيوان (١٣٩) ، والأمة فى اللغة مصطلح تفرع عن المادة اللغوية "أم" وهى كل شئ يضم إليه ما سواه ، جاء فى القرآن الكريم "وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم" (سورة الأنعام: ٣٨) وجاء فى القرآن: "قيل يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك" (سورة هود: ٤٨) وهنا الأمم بمعنى الجماعات المتميزة من الطيور أو الحيوانات التى اصطحبها نوح فى سفينة النجاة ، والأمم فى القرآن تتعدد فى الزمان والمكان ، يقول سبحانه : "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة" (النحل : ٩٣) ، ويقول "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة" (الشورى : ٨) ، ويقول "وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون" (يونس : ١٩) وقد وردت كلمة أمة فى أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم ، وحملت دلالة التميز مع اختلاف مضامين التميز ، ولم ترد بمعنى التمييز فى العقيدة - على نحو قطعى - سوى فى آيتين متجاورتين ، قال تعالى: "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" (سورة الزخرف : ٢٢) ، وقال تعالى : "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون" (سورة الزخرف: ٢٣) (١٤٠) .

ومعنى هذا ، أن المسلمين - قرآنيا - أمة بمعنى العقيدة ، وأن العرب أمة بمعنى تميز خصائصهم التى تجعل منهم قومية واحدة ، والقومية فى اللغة مشتقة من الفعل الثلاثى (قام)

والفعل الرباعى (أقام) بمعنى الثبات والاستقرار فى المكان ، والقوم فى القرآن لا يربطهم المكان فقط بل اللغة واللسان ، يقول الله تعالى : "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (سورة إبراهيم : ٤) أى بلغة قومه ، ويقول "فإنما يسرناه بلسانك" (سورة مريم : ٩٧) ، ويقول "وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا" (سورة الأنخاف : ١٢) ، إذن فالوجود فوق أرض واحدة ووحدة اللغة التى هى الوعاء الثقافى روابط توجد القومية ،^(١٤١) ومن ثم يظهر أن القول بوجود الأمة العربية والقومية العربية لا يتناقض مع النص القرآنى بل يصدقه .

ورغم أن مفاهيم الأمة والقومية هى اصطلاحات حديثة ، ومن مواليد القرن التاسع عشر ، إلا أن فلاسفة ومؤرخى العصور الإسلامية الوسيطة عرفوا الأمة بالمفهوم الطبيعى الاجتماعى لا بالمفهوم الدينى فقط ، يقول الفارابى "أن الأمة تتميز عن غيرها بالخلق الطبيعية والشميم الطبيعية واللسان" ويضيف المسعودى إلى خصائص الأمة الفارابية "وحدة المكان". أما بن خلدون فقد استخدم الأمة بمعنى "الجيل" وهو يقدم تعريفا للأمة بأنها "الجماعة الشاملة التى تتميز عن غيرها بالنسب أو بالجهة أو بالعوائد والشعار أو بغير ذلك من الخصائص والمميزات"^(١٤٢) .

وفى الطريق ذاته سار مفكرون إسلاميون مجددون عرفوا بصدق انتسابهم لشعار الجامعة الإسلامية ، يقول جمال الدين الأفغانى : "الأمة العربية هى عرب قبل كل دين ومذهب" ويرى اللسان "من أكبر الجوامع التى تجمع الشتات ، وتنزل من الأمة أكبر من المفاخر" ، ويقول عبد الرحمن الكواكبي : " أن الأمة قوم بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة" ، ويضيف "أن العرب هم أقدم الأمم وأعرق الأمم"^(١٤٣) .

وقد تأثرت جماعات الإسلام السياسى فى بلادنا بفكرة الباكستانى أبى الأعلى المودودى عن القومية ، يقول المودودى : "إن القوميات جرت بلاء عظيما على الإنسانية ، ووزعت العالم الإنسانى إلى مئات وآلاف الأجزاء ، وهى على الدوام متحاربة بينها لأجل مافى نفوس أهلها من العصبية" ، ويضيف "والقومية تنشئ العصبية الأهلية فى الإنسانية فكل أمة تريد اجتثاث غيرها ومعاداتها والنفرة منها لا لشيء إلا أنها أمة غيرها" ،^(١٤٤) وقد صدر المودودى فى رأيه الراض للمبدأ القومى عن تجربة تاريخية عايشها ، وهى تجربة انفصال باكستان عن المجمع الهندى فى أواخر الأربعينات ، انفصلت باكستان على أساس دينى إسلامى مناقض للهند وكية السائدة فى الهند ، ومن ثم تولد عند المودودى ربط عقلى مفاده

أن الانتماء الإسلامى لباكستان لا يتم إلا بنفى الهندية كمشروع اندماج قومى تاريخى ، لذلك جاء رفضه للقومية باتا وحاسما ووضع فيها كل نقيصة ، وأحالها إلى محض انتساب عرقى عنصرى ، وجاءت تجربة انفصال بنجلادش (باكستان الشرقية سابقا) عن باكستان الغربية لتؤكد خطأ المودودى ، فبنجلادش وباكستان يربطهما الدين ، لكن انتفاء روابطهما القومية - اللغة والجغرافيا.. "إلخ - وضع نهاية للوحدة بينهما ، ومن ثم فلا معنى لتصديق نظرية المودودى وهى حصيلة تجربة انسلاخ باسم الدين أعقبتها تجربة إنسلاخ بإسم القومية ، أما الدين والقومية - عند العرب - فلهما معنى توحيدى لا انسلاخى .

القومية العربية دعوة توحيد يعز العرب ويعز الإسلام ، ولا يجوز أن توصف حركة القومية العربية بالانفصالية أو العداء للإسلام لمجرد أنها عارضت الخلافة العثمانية وسعت لدولة عربية مستقلة ، يقول المفكر الإسلامى التجديدى أحمد كمال أبو المجد "إن موقف هؤلاء القوميين كان موقفا إسلاميا مستنيرا فى مواجهة موقف متخلف عقيم تصور أن اللافتات التى ترفعها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها على صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين". ويضيف "أن هؤلاء شعروا بالمفارقة الهائلة بين تحدى الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل والتنظيم والقوة العسكرية وبين ضالة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة الزحف ، بعد أن تذرث بالجمود وتزملت بالانغلاق ، وبعدت عن الاجتهاد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالة التى لا يصلح غيرها لمقاومة الزحف الغربى" أما حركة القومية العربية المعاصرة منذ الخمسينات فلا يمكن أن توصف بأنها حركة تمزيق للوحدة الإسلامية لأن الواقع القائم ليس واقع تجمع إسلامى سياسى ، وإنما رفع القوميون دعوتهم - كما يقول أبو المجد - فى وجه واقع التجزئة والإقليمية والانحصار داخل حدود الدول والكيانات العربية المجزأة ، والتى يعكس أكثرها ثمرات جهد استعمارى راع أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم فى مرحلة من مراحل التاريخ" (١٤٥)

ورابطة القومية العربية بالذات لها أوثق الصلة بالإسلام ، إنها ثمرة مباركة لثورة الدين الإسلامى وتاريخ حضارته ، كانت المنطقة قد شهدت قبل الإسلام تفاعلا لغويا ثقافيا وهجرات بشرية ومعارك مشتركة ضد مخاطر خارجية ، ثم أتى الإسلام . ومعه المخلوق العربى الجديد والمكتمل ، توحدت بالإسلام قبائل الجزيرة العربية ثم امتدت فتوحاته إلى دمشق (٦٣٥م) وبقية الشام قبل نهاية (٦٤٠م) ومصر والعراق (قبل نهاية ٦٤٣م) والمغرب العربى كله (٦٩٨م) ، رفع الإسلام عن شعوب المنطقة عبودية الفرس والروم وألغى ما بينها من حدود وقدم لها لغة مشتركة ونظما مشتركة للحياة الاقتصادية والسياسية ، ثم انصهر الجميع فى معارك

مشتركة ضد مخاطر خارجية أظهرها الخطر الصليبي والمغولى ، وكانت الحصيلة : أن صنعت الأمة العربية بخصائصها الموحدة التى جعلت منها قومية متميزة .

وقد امتدت فتوحات الإسلام إلى خارج المنطقة العربية شرقا إلى فارس (٧٤٣م) وغربا إلى أسبانيا (٧١٠م) وشمالا إلى جزر البحر المتوسط وأوروبا ، ودخل الإسلام أيضا بالدعوة الحسنة لا بالفتح المسلح إلى تركيا وشرق آسيا وغيرها من بقاع الأرض ، وقدم المغول والتتار إلى بلادنا غزاة وعادوا مسلمين وكل هؤلاء أسلموا لكنهم لم يتعربوا أى لم يصبحوا عربا أو امتدادا للأمة العربية ، ففارس (إيران) أخذت عن العرب حروف اللغة فقط ولم يتم تعريبها ، وتركيا أخذت عن العرب حروف اللغة ثم تغير الأمر مع ثورة أتاتورك العلمانية وأخذ الأتراك بالحروف اللاتينية ، واختلفت الأسباب ، ويشير الدكتور عبد العزيز الدورى إلى أن إيران وبلاد ما وراء النهر لم تتعرب "لاقتصار العرب الفاتحين على التجمع فى مراكز مدنية متباعدة ، ووجود تراث ثقافى وحضارى مع ذكريات تاريخية قريبة ، وقيام لغة أدبية فارسية سادت وصارت لغة ثقافية وحدت من نطاق التعريب" ، (١٤٦) أما تركيا فلم تكن أمة بل قبائل دخلت الإسلام متأخرة (١٠٥٥) فى عهد الخليفة العباسى القائم بأمر الله ولم تشهد حضورا ثقافيا عربيا كثيفا ، وكان سكانها أقرب إلى التفاعل مع المحيط الأوربى خاصة بعد أن ضعفت سيطرة العرب على الدولة الإسلامية وانتقلت العاصمة إلى الآستانة ، ولم تتعرب أسبانيا رغم أنها كانت عند فتحها فى طور قبل قومى ، وذلك بسبب الطابع الثقافى لخطوة حركة الاسترداد المسيحى وهى خطوة "لم تفصل بين الثقافة العربية والإسلام واعتمدت القضاء على العنصر السكانى العربى والبربرى الذى حمل الثقافة العربية الإسلامية" (١٤٧) .

وهكذا ، تكونت بتفاعلات التاريخ وتميزت دائرتان ضمن المحيط الإسلامى : دائرة قومية للعرب ودائرة للمسلمين من غير العرب وهم قوميات وأمم شتى ، وبقي رباط العقيدة الدينية هو القاسم المشترك .

والبعض يرفعون شعار الخلافة الإسلامية تأسيسا على رابطة العقيدة الدينية ، ويناهضون بها هدف التوحيد العربى ، وليس من نص دينى يلزم المسلمين بالخلافة بمعنى الوحدة السياسية التامة ، ثم أن ما عرف بدولة الخلافة لم تكن أكثر من إمبراطورية شهد التاريخ البشرى القديم والوسيط عشرات من أمثالها ، وقامت كل تلك الإمبراطوريات على "حق الفتح" ، وكان معيارا معترفا به للشرعية ظلت آثاره موجودة حتى عام ١٩١٩ حين ألغته عصبة الأمم (١٤٨) ، كانت الإمبراطوريات تعتمد على قوة جيوشها ، ولا تضع لها حدودا نهائية ، بل هى فى حركة

مغالبة وحروب دائمة مع غيرها من الإمبراطوريات ، ومع تطور التكوينات الاجتماعية البشرية، ظهرت أمم وقوميات صارت هي القاعدة الشرعية فى البناء السياسى ، ولعل تفكك الإمبراطورية السوفيتية التى أقامها جوزيف ستالين ووضع شعارا لها وحدة العقيدة الماركسية، ما يؤكد أن المبدأ القومى هو حجر الأساسى فى بناء الدولة المستقرة ، ولا يعود الأمر إلى إخفاق الماركسية كنظام اقتصادى يمكن أن تتبناه أو تعدل عنه أى أمة دون أن يعنى ذلك تفككها البنائى ، والدليل : أن الصين المجاورة التى تتمتع بتجانس قومى وثقافى عريق لايجرى فيها شىء مما جرى للسوفيت ، ولاينتظر أن يحدث حتى لو أعلنت رسميا عدولها عن الماركسية .

إذن فثمة حدود فاصلة بين معنى الانتماء إلى قومية ومعنى الانتساب إلى عقيدة دينية أو وضعية ذات طابع فوق قومى ، وقد انطلقت الناصرية من حقيقة الوجود القومى للأمة العربية لتؤكد مطلب وهدف الوحدة السياسية التامة ، ولم تتخلف الناصرية فى الوقت نفسه عن طاعة الأمر القرآنى "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" ، لم تهمل دائرة العقيدة التى تجمع العرب إلى غيرهم وهى الدائرة الإسلامية ، يقول عبد الناصر فى كتابة (فلسفة الثورة) : لايمكن أن نتجاهل أن هناك عالما إسلاميا تجمعنا وإياه روابط لاتقربها العقيدة الدينية ، فحسب وإنما تشدها حقائق التاريخ كذلك" ويضيف : "ولقد ازداد إيمانى بالفاعلية الإيجابية التى يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامى فى دائرة إخوان العقيدة ، ويتابع "ولقد خرجت باحساس كبير بالإمكانات الهائلة التى يمكن أن يحققها تعاون المسلمين ، تعاوننا لا يخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم وقومياتهم فى العقيدة قوة غير محدودة" (١٤٩) ويشيع على سبيل الخطأ أن عبد الناصر تحدث عن الدائرة الإسلامية لكنه لم يسع أبدا إلى تجسيدها ، والواقع أن عبد الناصر أنشأ هيئة سميت "المؤتمر الإسلامى" سنة ١٩٥٤ وهدفت وقتها إلى تأكيد البعد الإسلامى فى سياسة مصر الخارجية ومواجهة سياسة الأحلاف الاستعمارية التى حمل بعضها أسماء إسلامية ، ثم كان إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - أوائل الستينات -متابعة للطريق ذاته ، وإن تكن طبيعته بعيدة عن السياسة المباشرة ، لكنه لعب دورا غير منكور فى توثيق روابط المسلمين جميعا ، وتأكيد هويتهم فى مواجهة الآخرين ، ثم أن خط عدم الانحياز قد شمل الدائرة الإسلامية ضمن ما شمل ، وكان جمال عبد الناصر رمزا للتجمع العربى الإسلامى المشارك فى الحركة بينما كان نهرو وتيتو يمثلان حساسيات أخرى متضامنة، ثم هناك تجربة توحيد عقيدى إسلامى ممتازة رعتها الدولة الناصرية ، ونعنى بها

"جماعة التقريب بين المذاهب"، نشأت الجماعة فى القاهرة أواخر الخمسينات ونشطت فى الستينات ، وأصدرت مجلة (رسالة الإسلام) التى شارك فى تحريرها فقهاء كبار من الأزهر ومعظم مراجع السنة والشيعة ، وصدرت فتوى الشيخ محمود شلتوت فى "جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر ومنها مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية"، وتلك خطوة غير ملحوقه وغير مسبوقه منذ تفرق المسلمون عقيديا قبل ثلاثة عشر قرنا .

وبديهى ، أن تناقضات عبد الناصر الأساسية مع الحكام الرجعيين أثرت على العمل فى الدائرة الإسلامية ، قما كما حدث لجهود التوحيد العربى ، الناصرية تركز على وحدة الهدف وثورته وتقدمه لا على وحدة الصف الكاذبة ، وقد عارض عبد الناصر حكومات أقطار عربية وساند حركاتها الثورية ، وحدث الشئ نفسه حين عارض حكومات دول إسلامية غير عربية وساند حركاتها الثورية (مثال :عارض عبد الناصر بشدة حكم شاه إيران وقدم أوفر دعم ممكن لحركة الخمينى الثورية منذ بداياتها القوية سنة ١٩٦٣) .

وأظن أن متغيرات مابعد عبد الناصر توجب على الناصرين اهتماما أكبر بالتضامن الإسلامى ، فقد زال الاستقطاب الدولى على القمة ، وحلت القطبية الأمريكية وحدها .. حتى إشعار آخر ، وتدهورت حركة عدم الانحياز بأثر من تغير البيئة الدولية وبأثر من زوال قاداتها التاريخيين وتراجع حركة الثورة فى العالم الثالث ، ثم أن تفكك الإمبراطورية السوفيتية ويوغسلافيا التيتوية أضاف إمكانات ودولاً جديدة إلى الدائرة الإسلامية ، وهو مايجعل لدائرة إخوان العقيدة الدينية دورا مضافا فى تحصين قلبها العربى ضد مخاطر وأزمات تكاثرت عليه ، ولم تعد الصيغ القديمة كافية ، ولن تجدى نفعا صيغة التضامن الصورى بين الحكومات ، والدليل : هو المصير الأسود الذى آلت إليه منظمة المؤتمر الإسلامى (نشأت بعد حريق المسجد الأقصى سنة ١٩٦٩) ، ولابد من البحث عن أفق شعبى لعلاقات الدائرة الإسلامية ، وأتصور أن الصيغة الممكنة هى برلمان جامع "للقوى الشعبية فى العالم الإسلامى، وهى صيغة حلم بها الكواكبي فى كتابه "أم القرى" وحلم بها عبد الناصر فى (فلسفة الثورة) يقول عبد الناصر : "يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة (. . .) ويجب أن يتحول إلى مؤتمر سياسى دورى يجمع القادة ورجال الرأى فى الدول الإسلامية والعلماء فى كافة أنحاء المعرفة والكتاب والصناع والتجار والشباب ليضعوا فى هذا البرلمان الإسلامى العالمى خطوطا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معا ، وحتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام" (١٥٠)

والبرلمان الإسلامى الذى حلم به عبد الناصر ليس صيغة متواضعة ، إنها أكثر تقدما من صيغ محدودة طرحها إسلاميون من طراز حسن البنا "عصبة أمم إسلامية" ، (١٥١) بل ونتائجها الممكنة تفوق صيغة مالك بن نبي "الكومنولث الإسلامى" ، تلك هى الصيغ الفقيرة التى طرحها أصحاب شعار الخلافة وبناهضون الناصرية بها ، أما الناصرية فتطرح صيغة شعبية أوسع شمولاً وأفعلاً تأثيراً ، وأظن أن شرط النجاح لصيغة الناصرية يظل كما كان : وحدة عربية تامة فى القلب ، وتضامن فعال فى المحيط الإسلامى ، تلك طبائع الأشياء ومقتضيات العلم والتاريخ والثورة .. والدين أيضا .

٣/٤ - نقطة أخيرة ، لابد أن تراجع فيها الناصرية أوراقها ، إنها قضية الاستقلال الثقافى والحضارى .

فالاستقلالية هى أهم ما يميز الناصرية ، وقد تقدمت بتوفيقيتها الفعالة من الاستقلال السياسى إلى الاستقلال الاقتصادى ، وتلك خطوات فى الطريق الصحيح لكنها تبقى ناقصة ما لم تكتمل بالاستقلال الحضارى عن الغرب ، وتلك قضية لها أوثق الصلات بالإسلام كدين والإسلام كحضارة ، وأحب هنا أن أذكر بنصيحة القائد أحمد بن بله للناصريين ، بن بله يعتبر الناصرية أعظم وأخصب ما ظهر فى الساحة العربية منذ قرون ، ويعدها "الأيدبوجيا العربية الثورية المواجهة للإستعمار والإمبريالية" لكنه يضيف - فى حوار مع مجلة "الموقف العربى" القاهرية قبل سنوات - أن الإمبريالية اليوم لم تعد ذات شكل عسكرى واقتصادى فقط ، وأنها أصبحت هيمنة حضارية ، ومن ثم فإن الجانب الثقافى الإسلامى لابد أن يكون ظاهرة بارزة فى التيار الناصرى خلال المرحلة المقبلة" (١٥٢)

والاستقلال الثقافى الحضارى شىء آخر غير الانغلاق أو القطيعة الحضارية ، الاستقلال يبدأ بالتسليم بوجود حضارات بشرية متعددة فى الزمان والمكان ، والاستقلال يبدأ بنفى خرافة وجود حضارة إنسانية شاملة ووحيدة فى أى عصر ، فلم يكن الأمر أبداً كذلك ، وليس كذلك الآن ، كانت هناك دائماً حضارات تسود وحضارات تتنحى إلى حين ، لكن دورات الصراع والتفاعل الحضارى كانت تسمح دائماً للحضارات الأصيلة بالازدهار مجدداً ، وحضارة الغرب تسود الآن بينما حضارتنا العربية الإسلامية فى وضع المتنحى لا الميت ، وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ فى وجه الحضارة الغربية ، بل أن نستفيد من إنجازاتها الضخمة ونتمثلها ونهضمها ، ولكن فى إطارنا القيمى والثقافى الحاكم ، وأن نزيد باطراد من قدرتنا

على مواجهة الغزو الحضارى بوصل ما انتقطع مع موارثنا الذاتية ، تجديد الذات هو الأساس وهو لايتعارض مع الانفتاح على الآخر ، مطلوب أن ننتفتح أوسع إنفتاح ممكن وواع على علوم الغرب الطبيعية وإنجازاته التقنيه ، ومطلوب أن ننتفتح على نظمته فى السياسة والاقتصاد مع ضمان حقوق الانتقاء والملاتمة والتكيف والبعد عن التقليد الأعمى، ومطلوب أن ننتفتح على العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست "علما" بالمعنى المفهوم ومشوبة بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لامتيزنا ، ويصدق الأمر ذاته على الآداب والفنون ومناهج النقد الغربية ، لكن الحذر كله يبقى مطلوبا من جوهر الفلسفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص فى رؤية العالم ومبادئها فى فهم وممارسة الحياة ، وتلك الجوانب الأخيرة على تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد باقتلاعنا من ذاتنا .

وقد يقال أن هذه "انتقائية" أو توفيقية" ، وهى بالفعل كذلك ، وليس عيبا أن ننتقى أو نوفق ، فتلك بعض خصائصنا الحضارية ، بل أظن أنها خصائص مطلوبة لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير ، انفتح أجدادنا العظام على حضارة الفرس المتفوقة ، وأخذوا عنها نظام ضريبة الأرض المعروف باسم "ضائع كسرى" ورفضوا نظام حكمها القائم على الحق الإلهى وعقائدها المجوسية والزرادشتية والمناوية ، وانفتح أجدادنا العظام على حضارة الروم البيزنطيه ، وأخذوا منها طرق الإدارة فى تدوين "الدواوين" ورفضوا عقائدها الغنوصية ومسيحياتها التى خرجت بالروح الهلينية عن عقيدة التوحيد ، وانفتح أجدادنا العظام على تراث اليونان القديمة وفلسفاتها ، لكنهم رفضوا عقائدهم الوثنية ، وكذلك فعلت الحضارة الغربية البازعة مع حضارتنا العربية الإسلامية ، أخذوا عنها كل منجزاتها العلمية كذلك والفلسفة التى تتسق فقط مع الميراث اللاتينى ، أخذوا من فلسفة ابن رشد ماعرف "بالرشدية اللاتينية" ، وتركوا ابن رشد الأكثر ثراء وعمقا واتصالا بحضارتنا نحن ، أخذوا ابن رشد الشارح لأرسطو ، وتركوا إضافاته الأغنى عن تصور الذات الإلهية ووحدة الوجود العقلى والمادى ومنهجه فى التوفيق بين الحكمة والشرعة. (١٥٣)

ولايعنى مانقوله ، أن نغلق الباب دون فلسفات الغرب ، بل أن نحذرنا ونغريها وننتقى منها وفق معايير مشتقة عن ميراثنا الحضارى ، ويهدف تحديث أصولنا لا نفيها ، وميراثنا الحضارى ليس عقيما ونقليا كمال يقال ، بل أعلى من شأن ومكانة العقل ، والقاضى عبد الجبار - وهو من علماء الكلام المسلمين - قدم فى أدلته الفقهية "حكم العقل" على "حكم النقل" ، حتى لو كان الأخير من القرآن الكريم ، وقال الماوردى : "أن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول" (١٥٤)

ولفظه "الخصوصية الحضارية" ليست لفظة هائلة أو تجريدا لا يلمس أو يحس ، تماما كما أن مصطلح الحضارة والثقافة ليس كذلك ، الثقافة والحضارة هي الحياة نفسها ، إنها "أسلوب الحياة" المميز لوجود بشرى معين متصل فى الزمان والمكان ، والخصوصية الحضارية هي جملة المكونات المادية والروحية المتراكمة بالاستمرارية التاريخية الحية لمجتمع بعينه ، وثمة ثلاث مستويات متداخلة - كما يقول د. أنور عبد الملك - فى تركيب الخصوصية الحضارية : أولها : التركيب الداخلى للخصوصية (أسلوب الإنتاج الاقتصادى الاجتماعى - إعادة إنتاج الحياة البيولوجية - السلطة والدولة - الأديان والفلسفات) ، وثانيها : تاريخ الخصوصية (الاستمرارية الزمانية - مؤثرات المكان الجيو سياسية والجيو ثقافية) ، وثالثها : التفاعل الجدلى بين عوامل الاستمرار وعوامل التغير فى نسق حضارى بعينه. (١٥٥)

والحضارة الغربية التى يدعونا البعض للأخذ بها ، أو اعتبارها معيارا للتقدم غاية له ، حضارة تفتال إنسانها ذاته ، بعد أن اغتالت الآخرين بالسحق والاسترقاق والنهب ، وماتزال تفعل .

كانت حضارة الصناعة وعدا عظيما بالسعادة والفرحة ، ورث الأوربيون عن "سبينوزا" تعريفه للفرحة "الفرحة هي سبيل الإنسان من حالة أدنى إلى حالة أعلى ، والكآبة هي العكس" وتصوروا أن التقدم العلمى والصناعى سوف يعلو بالإنسان ليصبح إلها متحررا من قيود الطبيعة ، ومستخدما إياها كأحجار فى بناء عالم يخلقه بنفسه ، وكانت النتيجة : ضياع الوعد بالسعادة ، لم يصبح الإنسان هو نفسه ، بل أصبح مجرد ترس فى آلة استهلاك ضخمة ، وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية فى المصير ، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك ، كان خروشوف يصف شيوعيته بأنها "شيوعية الجولاش" التى "تتيح للجميع تملك السلع الاستهلاكية بدلا من من حصرها فى يد الأقليات الرأسمالية" ، وقد أخفقت الشيوعية فى تحقيق وعدها التملكى ، بينما نجحت الرأسمالية ، وسقط الجميع فى امتحان السعادة الإنسانية ، وعلى حد قول "ألبرت شفايترز" فقد أصبح الإنسان "كائنا أعلى-سوبرمان - ولكن هذا الإنسان الأعلى الذى يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان ، لم يرتفع إلى مستوى عقلانى أعلى بل أنه يزداد فقرا وتجردا من روحه وإنسانيته" .

قامت الحضارة الغربية على فكرة المنفعة ، والمنفعة الاقتصادية وحدها فى الأغلب الأعم ، وخلقت من إنسانها إنسانا للتملك ، تتمحور حياته كلها حول الأشياء وتخلو من الناس ، ويشعر - كما يقول إريك فروم - بأنه خصم للآخرين جميعا ، للزبائن الذين يريد أن يخدعهم ،

وللمنافسين الذين يريد أن يقضى عليهم ، وللعمال الذين يريد أن يستغلهم ، وللأغنياء الذين يحسدوهم لأنهم يملكون أكثر وللفقراء الذين يخاف منهم ، ونما إنسان التملك فى ظل الرأسمالية كما فى ظل الشيوعية ، تناسى الشيوعيون عظمات ماركس عن التشيؤ والاغتراب ومخاطر مقايضة التملك بالإنسانية "كل ما يأخذه الاقتصاد من إنسانيتك يردده إليك ثروة ونفوذا" وقام النظام الشيوعى السوفيتى على مبدأ الاستهلاك كهدف للحياة ، وطالما ظل كل شخص راغبا فى امتلاك المزيد فلا نهاية للطبقات أو الحروب الطبقيّة ومآسى الجشع جريا وراء اللذة والأنانية المفرطة ، وفى نط التملك يكمن الإحساس بالتعصب ، وإذا كان التملك هو خطيئة الغرب ، فإن الكينونة هى فضيلة الشرق ، إنسان التملك يأخذ دائما ويبحث عن المزيد ، أما إنسان الكينونة فيعطى دائما ، ويصف البعض نط "الكينونة" فى صورة بليغة : "حين يسقط الضوء على زجاج أزرق ، فإننا نرى لونه أزرقا لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا الأزرق ، ومعنى ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقاء لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء ، أى أنه يعرف لا بما يملك ، ولكن بما يعطى" . (١٥٦)

وربما كان السبب هو روحانية الشرق وتدينه فى مقابل وثنية الغرب ، نعم مازالت أوربا تعتنق الديانة المسيحية ، ولكن بعد تفرغها من مضامينها ومعانيها السامية ، كان المسيح بطلا للمحبة وشهيدا وهب حياته من أجل الرب ومن أجل رفاقه ، كان بطلا بغير سلطة لا يستخدم القوة ، أما البطل فى خيال الغربيين المعاصرين فهو البطل الوثنى الذى يشبه أبطال الإغريق والرومان ، يغزو وينتصر ويدمر وينهب ويسرق وينتفخ غرورا ، وقد ينطبق على التاريخ الغربى الحديث وصف القديس أو غسطين للتاريخ الرومانى بأنه "تاريخ عصاة من اللصوص" ، لا توجد جريمة إلا وارتكبها الغربيون ، أبادوا شعوبا بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر واسترقوا الزوج ، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله ، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة فى حرب الخليج الأخيرة ، وربما كان استمرار تقليد الألعاب الأولمبية الإغريقية دليلا رمزيا على اتصال وثنية الغرب المعاصرة ، ففيها معانى التهورس وتمجيد القوة والترويج الإعلامى التجارى لنزعة التملك والتعصب ، وقد اقترح مفكر غربى أن يحل محل احتفال الألعاب الأولمبية احتفال آخر تعرض فيه مسرحية الآلام (التي تعرض آلام السيد المسيح فى حضارة تتسمى بالمسيحية) لقد تحول المسيح فى حضارة تتسمى بالمسيحية . تحول المسيح عند الغربيين إلى وثن يحب نيابة عنهم بينما تفرغوا هم لمواصلة حياتهم على طريقة البطل الإغريقى الوثنى . (١٥٧)

ومع تداعى التأثير المسيحي الخالص ، لم تنجح الأفكار الوضعيه الغربيه فى ملء فراغ الروح ، بل غدت كلها نزعة التفوق والتعصب العرقى ، حتى الماركسية بدعاؤها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ "حد المنفعة الاقتصادية" ، وتبريرها للظاهرة الاستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضاريا ، وباعتبارها تاريخ التطور الأوربي تاريخا للعالم كله ، وقبل الماركسية ومع ظهورها كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة خاصة مع كشوفات داروين البيولوجية ، بدأت الموجة العرقية - قبل داروين - بـ "جوينو" الذى حجز للأبيض مكانة الإنسان الأعلى ، أما الصفر فيمثلون "العقل العملى والمقيد" وترك للسود مكانة "العقل المنحط" ووصفت عرقية جوينو بأنها عرقية يائسة تخاف انحلال الحضارى بسبب إختلاط الأجناس وتحلل صفاتها الموروثة ، وبعد العرقية اليائسة ولدت العرقيات المقاتلة المتأثرة بفلسفة نيتشه الفردية والسيورمانية "إنى أبشركم بالإنسان الأعلى ، يجب أن يأتى من الإنسان مايفوق الإنسان" ، تأثرت النازية بنيتشه وتأثرت الصهيونية أيضا ، يقول المحاخام الصهيونى آحاد هعام : "إذا كان الهدف من الحياة هو السورمان ، فإن ظهوره رهن بظهور الأمة الممتازة أو السوبر أمة" ويضيف هعام "من الطبيعى أن يسلم الإنسان بوجود درجات متتابة فى سلم الخليقة بدءا بظهور الكائن غير العضوى ، فالنباتات والحيوانات القادرة على النطق يتقدمها جميعا الجنس اليهودى" !!

والحضارة الغربية تؤول الآن إلى أسوأ مواليدها ، إنه اليمين الجديد الذى يحكم أمريكا وتقوى حركاته فى أوربا كلها ، واليمين الجديد كاليمين القديم يستنكر حق المساواة للمواطنين فى الدولة الحديثة ، وإذا كان اليسار الجديد فى الستينات قد أنكر تماما دعاوى البيولوجيا ، ورد كل الفروق البشرية إلى التكوين الاجتماعى ، فإن اليمين الجديد - على العكس - يستند إلى مايسمى "الحتمية البيولوجية" ، وكان ثمرة فكرة الحتمية البيولوجية منذ أوائل السبعينات - فى جوهره - ردا سياسيا وأيدلوجيا على مطالب الفئات الساخطة التى تتجه يسارا ، وهكذا وظفت البيولوجيا لإنكار شرعية مطالب السود والنساء والمهاجرين الأفريقيين والآسيويين بالمساواة فى المجتمعات الأوربية والأمريكية ، وعدم المساواة - فى رأى اليمين الجديد - هو الأمر الطبيعى لأنها تتفق مع حقيقة وجود فروق بيولوجية ووراثية ، والحتمية البيولوجية ليست علما بل خيالا مريضا يرتدى مسح العلم ، وهى أقرب إلى روايات إميل زولا - فى القرن التاسع عشر - عن أسرة "روجون ماكار" ، كان زولا يكتب دائما فى مقدمة رواياته تلك "للورثة قانونها تماما مثل ما للجاذبية قانونها". (١٥٨)

وفى أحضان اليمين الغربى الجديد ، والى جوار مذاهب الحتمية البيولوجية ، ترعرعت العقيدة الإنجيلية المسماة الحقوبية الألفية أو المسيحية الصهيونية ، وتضم الطوائف الإنجيلية حتى الآن حوالى (٦٥) مليون شخص فى الولايات المتحدة فقط ، وكل هؤلاء لا تؤرق ضمائرهم أسئلة قديمة تخص مسئولية اليهود عن دم المسيح مثلا ، بل كل ما يشغلهم مساعدة إسرائيل استعدادا لعودة المسيح الثانية ، فإنشاء إسرائيل الكبرى وبناء هيكل سليمان الثالث على أنقاض المسجد الأقصى يعجل بعودة الرب مع بداية الألف الثالثة بعد الميلاد ، وهكذا تصبح مذابح الصهيونية العنصرية ضد العرب مقاومة للشيطان ، وتمهيدا للمعركة الأخيرة "هرمجدون" التى بشر بها الإنجيل ، إنها منتهى الخيانة لمسيح المحبة ومنتهى الأمانة لعقيدة التعصب الغربى الوثنى فى الوقت ذاته .

تلك هى العقيدة التى تصنع مايسمونه النظام العالمى ، عقيدة النفعية والتملك والتعصب والوثنية باسم الدين ، عقيدة تدوس بالأحذية . شعوب وحضارات الجنوب كله ، ونحن بالذات نحن العدو والضحية رقم ١ ، نحن بالنسبة لهم سوق تجارى ومخزون نفط وموقع استراتيجى يجب إخضاعه بالتدخل المباشر أو عبر إسرائيل "مبعوث العناية الغربية" فى منطقتنا ، ونحن أيضا حضارة يجب أن تقتلع جذورها المظمورة قبل أن تقدم البديل ، وثمة بعد صراعى يقلق شعوب الغرب البيضاء منا بالذات ، إنه البعد السكانى الثقافى ، مفكرو الغرب هلعين مما يسمونه انقراض الجنس الأبيض ، ففى سنة ١٩٠٠ كانت الشعوب البيضاء فى إستراليا وأمريكا الشمالية ونيوزيلندا وأوربا تمثل ٣٢٪ من سكان العالم ، وقد هبطت النسبة إلى ٣١٪ عام ١٩٥٠ ، وتراجعت إلى ٢٠٪ عام ١٩٩٠ ، والجنس العربى من الأجناس المخيفة للبيض بسبب تزايد معدلات نموه ، فعدد سكان أوربا الغربية الآن (٣٥٨) مليونا ، بينما يبلغ عدد سكان المحيط العربى الإسلامى فى إفريقيا والشرق الأوسط (٢٧٨) مليونا ، وإذا استمرت نسب الولادة الحالية على حالها - كما يقول الأمريكى ديفيد هال فى صحيفة "واشنطن بوست" - فإن عدد سكان المحيط العربى الإسلامى جنوب البحر الأبيض سيتجاوز عدد سكان أوربا الغربية فى العام ٢٠٠١ ، والوجه الآخر للتحدى هو عدد المهاجرين الملونين فى أوربا ويبلغ (١٨) مليونا نصفهم من العرب وأغلبهم من المسلمين ، وهؤلاء المهاجرون ينشرون الإسلام واللغة العربية معهم فى القارة الأوربية ، ويزيد نفوذهم السكانى والثقافى والسياسى باطراد وهو ما يقلق وينمى مشاعر عدااء عنصرى من البيض المنتسبين زورا للمسيحية السمحة. (١٥٩)

وبينما تعد انهيارات روسيا وأوروبا الشرقية بمثابة إعادة دمج لتلك الشعوب فى بيئتها الحضارية الأصلية ، وتبدو وكأنها تضמיד للجرح السطحى الذى مثلته ثورة البلاشفة فى تاريخ الحضارة الغربية ، فإن البعض يريد أن يوهمنا أنها نهاية التاريخ بالمطلق وليست نهاية تاريخ بذاته فى تطور الحضارة الغربية ، ويصفها "فرانسيس فوكوياما" - الأمريكى من أصل يابانى - بأنها "نقطة النهاية لتطور البشرية الأيديولوجى" ، ويتحدث آخرون - منهم بيتر برجر عالم الاجتماع الأمريكى - عن "الثورة الرأسمالية" التى توالى انتصاراتها ، إنها النهاية والثورة التى تصنع هناك وتحاول إقناعنا بها آلة سحق إعلامى وثقافى غير مسبوق فى جبروتها ، وفى حين يتم تدويل الرأسمالية بالشركات الاقتصادية متعددة الجنسيات ، فإنه يتم أيضا تدويل الثقافة والحضارة والرؤية الغربية عبر شركات إعلامية عابرة للقارات ، وهناك عدد صغير من هذه الشركات (خمس عشرة شركة) تتحكم فى كافة المواد والوسائل والمؤسسات والتقنيات الإعلامية والإعلانية فى العالم ، بل أن أربع وكالات أنباء رأسمالية وهى (رويتر-أسوشيتدبرس-يونايتد برس - فرانس برس) تحتكر فيما بينها (٨٠٪) من إجمالى تدفق المعلومات الدولية ، وتكرس هذه الوكالات (٨٠٪) من أنبائها لدول الشمال ، وتتصدر وكالات ومؤسسات الأنباء التابعة للولايات المتحدة مجمل وسائل الهيمنة الثقافية والإعلامية فى العالم ، وتسيطر على (٧٥٪) من إجمالى الإنتاج العالمى من البرامج التلفزيونية ، و(٩٠٪) من إجمالى الأخبار المصورة ، و(٨٢٪) من إنتاج المعدات الإعلامية والإلكترونية ، و(٩٠٪) من المعلومات المخزنة - المعطيات - فى الحاسبات الإلكترونية. (١٦٠) ، وكما تنهض وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بأدوارها فى التخريب السياسى والاقتصادى والعسكرى تنهض أيضا بدور فى التخريب الثقافى والسيطرة على وسائله وتطويرها ، وثمة وكالة أمريكية أخطر هى الوكالة الأمريكية للاتصالات الدولية (USICA) ، وهى تقوم على نشاط إذاعى وصحافى وثقافى فى أربع جهات الأرض ، وميزانيتها تساوى أربعة أضعاف ميزانية منظمة "اليونسكو" الدولية ، وهى تعمل على أساس من "نظرية البعد الرابع" ، تلك النظرية التى صاغها الأمريكى فيليب كومبس وهى تضيف إلى الأنشطة الدولية الثلاثة لأمريكا (الدبلوماسية - العسكرى - الاقتصادى) بعدا رابعا هو البعد الثقافى ، ويقول خبراء الجمعية الأمريكية - وهى هيئة مهتمة بعلاقات أمريكا الثقافية مع سائر العالم - "سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة وسواء كانت تعبيرا عن خير أو أسوأ ما لدينا ، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة والحياة اليومية للشعوب الأخرى وتقولب مسالكها وفق مثال الولايات المتحدة" ، ولاتكتفى أمريكا بالغزو الثقافى من المركز

فقط .. أى من واشنطن ، بل إنها تكون فى جامعاتها طلائع غزو من أبناء الشعوب والحضارات المطلوب غزوها ، وتشير الإحصاءات إلى أن (٤٢٪) من الخريجين الأجانب من جامعات أمريكا يحتلون فى بلادهم مناصب قيادية ، و(١٠٪) منهم يشغلون مراكز سياسية فى عموم العالم الثالث ، أما فى منطقتنا فإن (٨٠٪) من أساتذة بعض أهم جامعاتنا يحملون شهادات أمريكية ، وهكذا أصبحت الثقافة الغربية الأمريكية بمثابة "جنى" أفلت من مجتمعه ، ودلف عمليا إلى المجتمعات كافة . (١٦٠)

تلك بعض ملامح تنين العصر ، تنين الحضارة الغربية تحت القيادة الأمريكية ، فهل نواجهه بالذوبان ونجعل نقطة بدايتنا من نهايته ، أم أن المواجهة الحضارية هى طريقنا للدخول إلى العصر ، عصر نصنعه نحن ولا يصنعه لنا ، وكيف نوفق بين حاجتنا إلى الاستقلال وحاجتنا إلى الانفتاح الحضارى ؟

اسئلة متروكة للناصرية وصيغتها العبقرية فى "التوفيق الفعال" ، أسئلة متروكة للناصرية التى تعيد وصل ما انقطع مع موارث الإسلام كدين وحضارة .

واللهم امنحنا القدرة على التعصب .. ضد التعصب !

هوامش

- (١) جمال عبد الناصر - خطاب في مجلس الأمة - ١٩٦٠/٧/٢٠ .
- (٢) د. عصمت سيف الدولة - عن الناصريين وإلهم - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص ٢٦ .
- (٣) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الناصرية راجع :
- * عبد الحليم قنديل - الناصرية إطار عام - مجلة "الموقف العربى" القاهرية - العدد ٦٢ - يونية ١٩٨٥ .
- * وحمددين صباحى - الناصرية نظرية الثورة العربية - الطلوع (كتاب غير دورى) - مركز إعلام الوطن العربى "صاعد" - القاهرة - العدد الثانى - يوليو ١٩٨٤ .
- (٤) د. عبد الكريم أحمد - عبد الناصر والتاريخ - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨١ - ص ٣٢ .
- (٥) الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد (تحقيق د. محمد عمارة) - مركز الحضارة العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٩ ص ١٥٨ .
- (٦) المصدر السابق - ص ١٦١ .
- (٧) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - دار المستقبل العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٦ - ص ٥٢ .
- (٨) المصدر السابق - ص ٧٥٢ .
- (٩) المصدر نفسه - ص ٨٨٢ .
- (١٠) طارق إسماعيل وجاكولين إسماعيل - الحكومة والسياسة فى الإسلام (ترجمة سيد حسان) مركز الحضارة العربية - القاهرة الطبعة الأولى - ١٩٩٠ ص .
- (١١) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص ٢٤ .
- (١٢) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٦٢ .
- (١٣) سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - الطبعة الأولى - العدد ٤٠٠ - إبريل ١٩٨٤ - ص ٢٤ .

- (١٤) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٢٥ .
- (١٥) د. محمد عمارة - المعتزلة وأصول الحكم (مصدر سبق ذكره) ص ٤٨٧ .
- (١٦) د. أحمد صدقي الدجاني (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٤٨٧ .
- (١٧) د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٥٢٦ .
- (١٨) طارق البشرى (مشارك) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مكتبة مدهولى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٩ - ص ١٧٢ .
- (١٩) د. محمد عمارة - المعتزلة وأصول الحكم - (مصدر سبق ذكره) ص ٣٢٣ .
- (٢٠) المصدر السابق - ص ٣٤٨ .
- (٢١) د. محمد رضا محرم - أفكار الآخرين - مجلة المسلم المعاصر - بيروت - العدد ٢٩ .
- (٢٢) د. محمد سعيد العشماوى - الإسلام السياسى - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٧ - ص ١٨١ .
- (٢٣) د. محمد سعاد جلال (مشارك) - الإسلام فى القرن الخامس عشر الهجرى - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢ - ص ١٤ .
- (٢٤) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى لأمتنا الإسلامية ؟ دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ - ص ١٦ .
- (٢٥) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٧٨-٨٠ .
- (٢٦) L. Binder - the ideological Revolution in the Middle East - Wiley - New york - 1964-p.219.
- (٢٧) فاضل رسول - هكذا تكلم على شريعتى - دار الكلمة للنشر - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٧ - ص: ١٣٩-١٤١ .
- (٢٨) د. عبد الكريم أحمد - عبد الناصر والتاريخ - (مصدر سبق ذكره) .
- (٢٩) أمين هويدى (مشارك) القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٦٨ .
- (٣٠) د. يجيى هويدى - الفلسفة فى الميثاق - دار القلم - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٥ - ص ١١٢ .
- (٣١) د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام فى القرن الخامس عشر الهجرى - مصدر سبق ذكره ص ١٠ .

- (٣٢) د. محمد عمارة - تيارات الفكر الإسلامى - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة الطبعة الأولى - العدد ٣٧٦ - إبريل ١٩٨٢ - ص ٧٠ .
- (٣٣) عبد الحليم قنديل - عن الناصرية الممكنة والناصرية المستحيلة - الغد العربى (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربى "صاعد" - القاهرة - العدد الأول - سبتمبر ١٩٩٠ - ص: ٢١٥-٢٢٣ .
- (٣٤) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٣١٧-٣١٩ .
- (٣٥) د. يحيى هويدى - الفلسفة فى الميثاق - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٤ .
- (٣٦) د. حسن حنفى (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه الجزء الثانى - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص ١٧ .
- (٣٧) د. يحيى هويدى - الفلسفة فى الميثاق - (مصدر سبق ذكره) - ص ٩٢-٩٥ .
- (٣٨) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى؟ (مصدر سبق ذكره) - ص: ١١-١٥ .
- (٣٩) جمال عبد الناصر - الميثاق الوطنى - الباب الثالث .
- (٤٠) د. أحمد ماضى (تعقيب) - من أوراق ندوة التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ - ص ٤ .
- (٤١) طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الأول - دار القلم - الكويت - الطبعة الأولى - ١٩٨٨ - ص ٦٢ .
- (٤٢) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والاسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٥٨ .
- (٤٣) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والاسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٣٩٩ .
- (٤٤) جمال عبد الناصر - الميثاق الوطنى - الباب الثالث .
- (٤٥) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى .. ؟ (مصدر سبق ذكره) - ص ٧٠ .
- (٤٦) د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربى - سلسلة عالم المعرفة - ص ١٣٦ - ١٧٤ .
- (٤٧) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى .. ؟ (مصدر سبق ذكره) ص ٥٦ .
- (٤٨) د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربى - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٣٦-١٧٤ .
- (٤٩) محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجى العربى - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٥ ديسمبر ١٩٩٠ - ص ٥٥ .

- (٥٠) د. محمد عمارة - تيارات البقطة الإسلامية الحديثة - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - ص ١١٥-١١٧ .
- (٥١) فى مساهمات كثيرة أهمها : د. طيب تيزنى - من التراث إلى الثورة - دار ابن خلدون - بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٨ .
- (٥٢) د. سمير أمين - أصول الأزدياوية فى الثقافة المصرية - مجلة الوحدة - الرباط- العدد ٦ مارس ١٩٨٥ - ص ٢٣-٣٤ .
- (٥٣) د. محمد عابد الجابرى (دراسة) إشكالية الأصالة والمعاصرة : صراع طبقي أم مشكل ثقافى ؟ - أوراق ندوة التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة ٢٤:٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ .
- (٥٤) د. عماد الدين خليل - مؤشرات حول الحضارة الإسلامية - دار الصحوة للنشر والتوزيع - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٣ .
- (٥٥) طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الأول) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٦٩ .
- (٥٦) المصدر السابق - ص ٧٤ .
- (٥٧) صبحى وحيد - أصول المسألة المصرية - مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٥٠ - ص ٢١٩ .
- (٥٨) عبد الرحمن الرافعى - مصر المجاهدة فى العصر الحديث (الجزء الرابع) - دار الهلال - القاهرة - ١٩٨٩ - ص ٣٩ .
- (٥٩) محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجى العربى - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٧ .
- (٦٠) عبد الرحمن الرافعى - مصر المجاهدة فى العصر الحديث (الجزء الرابع) - مصدر سبق ذكره - ص ٥ .
- (٦١) د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربى - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٩٠ .
- (٦٢) المصدر السابق - ص ١٨٧ .
- (٦٣) المصدر نفسه - ص ١٩٦ .
- (٦٤) المصدر نفسه - ص ١٩٨ .
- (٦٥) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ؟ (مصدر سبق ذكره) - ص ٦٢ .
- (٦٦) د. رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر - مجلة الهلال - القاهرة - السنة الثامنة والتسعون - العدد الأول - يناير ١٩٩١ - ص ١١٥ .

- (٦٧) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ...؟ (مصدر سبق ذكره) - ص ٨٨ .
- (٦٨) د. رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية فى مصر نهاية القرن التاسع عشر- (مصدر سبق ذكره) - ص ١١٨ .
- (٦٩) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ...؟ مصدر سبق ذكره- ص ٩٠ .
- (٧٠) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٥٩ .
- (٧١) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ؟ مصدر سبق ذكره - ص ٨٢ .
- (٧٢) د. يونان لبيب رزق - الأحزاب السياسية فى مصر سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٤٠٨ ديسمبر ١٩٨٤ - ص ٣٧ .
- (٧٣) المصدر السابق - ص ١٨٥ .
- (٧٤) د. محمد عمارة (مشارك) القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٦١ .
- (٧٥) طارق البشرى (مشارك) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره - ص ١٦٨ .
- (٧٦) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٧٠ .
- (٧٧) إبراهيم البيومى غانم - الفكر السياسى للإمام حسن البنا - رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - القاهرة - نوفمبر ١٩٩٠ .
- (٧٨) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٧١-١٧٣ .
- (٧٩) د. يونان لبيب رزق - الأحزاب السياسية فى مصر مصدر سبق ذكره - ص ٤٥ .
- (٨٠) المصدر السابق - ص ١١٣ .
- (٨١) محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجى العربى - مصدر سبق ذكره - ص ٦٠ .
- (٨٢) صبرى أبو المجد - محمد فريد : ذكريات ومذكرات - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٢٢٣ - أكتوبر ١٩٦٩ - ص ١٣٤ .
- (٨٣) طارق البشرى - الحركة السياسية فى مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٧٢ - ص ٣٩٤ .
- (٨٤) عبد الله إمام (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه (الجزء الثانى) - مصدر سبق ذكره - ص ٥٠ .
- (٨٥) طارق البشرى - الحركة السياسية فى مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) مصدر سبق ذكره - ص ٤٥٦ .
- (٨٦) لطفى واكدر حركة الأحرار - مجلة الكاتب - القاهرة - العدد ١٦٠ - يوليو ١٩٧٤ - ص: ٤٧-٤٩ .

- (٨٧) طارق البشرى - الحركة السياسية فى مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٦٣ .
- (٨٨) د. حسن حنفى (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٢ .
- (٨٩) د. مارلين نصر - التصور القومى العربى فى فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢-١٩٧٠) - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص : ٩٣-٩٧ .
- (٩٠) د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - مجلة البقطة العربية - القاهرة - السنة الأولى - العدد الرابع - يونيو ١٩٨٥ - ص ٣٢ .
- (٩١) P.J. Vatikiotis-Nasser and His generation - Croom Helm - London - 1978- pp. 85- 87 .
- (٩٢) د. حسن حنفى (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - مصدر سبق ذكره - ص ٢٠ .
- (٩٣) المصدر السابق .
- (٩٤) د. عبد الله النفيسى (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - (مصدر سبق ذكره) ص ٢٢٤ .
- (٩٥) P.J. Vatikiotis Nasser And His Generation Op. Cit - pp : 85 - 97 .
- (٩٦) د. عبد الله النفيسى (محرر) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر ذكره - ص ٢٣١ .
- (٩٧) محمد حسنين هيكل - لمصر لا لعبد الناصر - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى (فى مصر) - ١٩٨٧ - ص ٩٣ .
- (٩٨) د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - مصدر سبق ذكره - ص ٣٩ .
- (٩٩) د. عبد الله النفيسى (محرر) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره ص ٢٣٢ .
- (١٠٠) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٢٠ .
- (١٠١) المصدر السابق - ص ٢٠٦ .
- (١٠٢) د. محمد عمارة - ثورة يوليو والعلمانية - مجلة الموقف العربى - القاهرة - العدد ٩٣ - يوليو ١٩٨٥ - ص ٥٥ .
- (١٠٣) د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٣ : ٤٧ .
- (١٠٤) حسنين كروم (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقه (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣٥ - ٤٩ .

- ١٠٥- د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤١ .
- ١٠٦- حسنين كروم (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) .
- ١٠٧- يمكن الاطلاع على آراء سيد قطب والمودودى ويوسف القرضاوى ومحمد الفزالى وجماعة الجهاد وحزب التحرير الإسلامى بخصوص "غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى" فى : فهمى هويدى - دراسة الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى - منتدى الفكر العربى - عمان - مارس ١٩٨٧ .
- ١٠٨- د. يونان لبیب رزق - مشروع الناصرية يحى النسيج الوطنى - الغد العربى (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربى "صاعد" - العدد الأول - ١٩٩٠ - ص ١٣٩ .
- ١٠٩- د. محمد سليم العوا - غير المسلمين فى النظام الإسلامى - مجلة منبر الحوار - العدد ٥ - ربيع ١٩٨٧ - ص ٢١-٥٩ .
- ١١٠- طارق البشرى - بين الإسلام والعروبة (القسم الثانى) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٢ .
- ١١١- المصدر السابق - ص ٧٦ .
- ١١٢- د. أحمد صدقى الدجاني - وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية فى عالم مترابط - دار المستقبل العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٠ - ص ١٣ .
- ١١٣- طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الثانى) - مصدر سبق ذكره - ص ١١٠ .
- ١١٤- فؤاد السعيد - الإسلام والشرعية فى استطلاعات رأى العام - مجلة الموقف العربى - القاهرة - العدد ٦٤ أغسطس ١٩٨٥ - ص: ٧٦-٨٤ .
- ١١٥- د. محمد عمارة - الإسلام والعروبة والعلمانية - طبعة بيروت - ١٩٨١ - ص: ٧٦-٧٧ .
- ١١٦- د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام والقرن الخامس عشر الهجرى - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٣ .
- ١١٧- د. محمد سعيد العشماوى - الإسلام السياسى - (مصدر سبق ذكره) - ص: ١٧٥-١٩٣ .
- ١١٨- المصدر السابق .
- ١١٩- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٤٢ .

١٢٠- د. أنور عبد الملك - من أجل إستراتيجية حضارية - مجلة الثقافة العربية - بيروت - عدد إبريل ١٩٧٣ .

١٢١- جمال عبد الناصر - خطاب فى عيد الثورة - ١٩٦٥/٧/٢٢ .

١٢٢- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطنى - الباب السادس .

١٢٣- د. محمد محمود الإمام - رؤية ناصرية فى المسألة الاقتصادية - دار المستقبل العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص ٢٣ .

١٢٤- جمال عبد الناصر - حديث مع رئيس تحرير جريدتى البرافدا والإزفستيا - ٧ أغسطس ١٩٦٢ .

١٢٥- جمال عبد الناصر - حديث أمام المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية - ٢٨ مايو ١٩٦٢ .

١٢٦- جمال عبد الناصر - خطاب فى عيد الثورة - ١٩٦١/٧/٢٢ .

١٢٧- جمال عبد الناصر - خطاب عام - ١٩٦١/١٠/١٦ .

١٢٨- د. فؤاد مرسى - مفهوم الاشتراكية عند جمال عبد الناصر - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٠ - ديسمبر ١٩٩٠ - ص ٥٣ .

١٢٩- جمال عبد الناصر - خطاب فى ١٩/٧/١٩٦٠ .

١٣٠- جمال عبد الناصر - خطاب فى ٢٦/٧/١٩٦٢ .

١٣١- فاضل رسول - هكذا تكلم على شريعتى - مصدر سبق ذكره - ص ١٤١ .

١٣٢- طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل . الحكومة والسياسة فى الإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ٧٠-٧٦ .

١٣٣- د. يوسف القرضاوى - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى (نظرة عامة) - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى - منتدى الفكرى العربى - عمان مارس ١٩٨٧ - ص ٧٤-٧٨ .

١٣٤- Mal Colm Herr, Rich and Poor States in The Middle East - American univeristy press-Cairo 1982- pp: 449 - 473.

١٣٥- Nicolas S. Hopkinz- Arabsociety - American univeristy - 1985- pp. 499 - 520.

١٣٦- محمد مورو - العلاقة بين المالك والمستأجر : وجهة نظر إسلامية - مجلة الموقف العربى - القاهرة- العدد ٩٧ - يونيو ١٩٨٨ - ص : ٩٤-٩٨ .

- ١٣٧- منير شفيق - التسيير الذاتى فى التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية - مجلة منبر الحوار العدد ١ - ربيع ١٩٨٦ - ص : ٨٤-٨٧ .
- ١٣٨- د. مارلين نصر - التصور القومى العربى فى فكر جمال عبد الناصر - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣٧٦-٣٨٥ .
- ١٣٩- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢١ .
- ١٤٠- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - سبق ذكره - ص ٢٠ .
- ١٤٢- د. ناصيف نصار (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٥٣ .
- ١٤٣- د. عبد العزيز الدورى (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفيه - ص ٣٣ .
- ١٤٤- طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الثانى) - مصدر سبق ذكره - ص ٨ .
- ١٤٥- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ٥٢٧ - ٥٢٩ .
- ١٤٦- د. عبد العزيز الدورى (مشارك) القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٨٩ .
- ١٤٧- د. الحبيب الجناحانى (مشارك) القومية العربية والإسلام - المصدر نفسه ص ٩٦ .
- ١٤٨- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٠ .
- ١٤٩- جمال عبد الناصر - فلسفة الثورة - الدائرة الثالثة .
- ١٥٠- المصدر السابق .
- ١٥١- إبراهيم البيومى غانم - الفكر السياسى للإمام حسن البنا - مصدر سبق ذكره .
- ١٥٢- أحمد بن بلة "حوار" - أنا مناضل ناصرى وهذه هويتى - مجلة الموقف العربى - القاهرة - العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٤ - ص ٢٠ .
- ١٥٣- د. محمد عمارة - الغزو الفكرى : وهم أم حقيقة ؟ - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص ٢٠٧-٢٦١ .
- ١٥٤- المصدر السابق - ص ٥٢ .
- ١٥٥- د. أنور عبد الملك - تغيير العالم - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ٩٥ - نوفمبر ١٩٨٥ - ص : ٤٨-٥٠ .

- ١٥٦- إريك فروم - نتملك أو نكون - (ترجمة سعد زهران) - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٤ - أغسطس ١٩٨٩ - ص ٩٣ .
- ١٥٧- المصدر السابق - ص ١٥٠-١٥٣ .
- ١٥٨- ستيفن روز وآخرون - علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت العدد ١٤٨ - ص ٤١ .
- ١٥٩- عبد الحليم قنديل - طاعون اسمه أمريكا - مجلة الشاهد - قبرص - العدد ٦٨ - إبريل ١٩٩١ ص : ٢٤-٣٠ .
- ١٦٠- د. عبد الخالق عبد الله - العالم المعاصر والصراعات الدولية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٣٣ - يناير ١٩٨٩ - ص ٢٠٨ .
- ١٦١- جميل طراد - الغزو الثقافي الأمريكي - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٣ - ديسمبر ١٩٨٤ - ص : ٢٩-٣٢ .

الناصرية والإسلام

محاولة للفهم

ضياء رشوان

ما تحويه السطور التالية ليس بالحكم القاطع النهائي ، ولا بالنتيجة المنطقية الراسخة ، وإنما هو محض اجتهاد ونظر فردي فى أمر تبدو أهميته مؤكدة اليوم . ومن ثم فإن أقصى ما تطمح إليه هذه المحاولة هو طرح تساؤلات صحيحة فى موضعها ، وفى جدواها ، عسى أن يكون ذلك مفتتحا للإجابة المطمئنة عليها .

ربما تكون نقطة البدء التى قد لا يختلف كثيرون حول صحتها ، وإن كان الخلاف يبدأ بعدها بقليل ، هى أن ثمة هاجسا مسيطرًا لا على الحركة الناصرية المصرية فحسب ، بل على مجمل الحركة اليسارية والوطنية فى هذا البلد العربى ، على تنوع مدارسها وتياراتها ، وهو الإسلام السياسى . ونضيف لمزيد من التحديد : الكفاحى ، أى ذلك التيار من الحركة الإسلاميه الذى يرفع لواء المعارضة ، سواء فى مصر أو فى خارجها ، وينطلق من مقولة "الإسلام دين ودولة" قاعدة وهدفًا لمعارضته تلك . والذى يستند إليها فى طرح التناقض الجذرى مع كافة الأشكال والبنى والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية القائمة . ومع التصورات النظرية المبنية عليها تلك الأولى ، والذى - أخيرا - يستخدم أساليب متنوعة فى حركته السياسية ، وإن كان فى القلب منها الصدام .

والصفه المضافة لهذا الإسلام السياسى ، أى الكفاحية ، مقصود بها من ناحية أولى التأكيد على أن صفة السياسى ليست هى - كما يعتقد كثيرون - العلامة الفارقة ما بين هذه الجماعات وغيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى ، مثل ينسحب على هذه الأخيرة ، بالضبط كما ينسحب على جماعات أخرى قد تبدو على الطرف البعيد منها ، مثل جماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) . فالسياسة بمعناها العام من حيث أنها ذلك النشاط الإنسانى الذهنى أو الاجتماعى الذى تكون السلطة بشتى صورها ومضامينها هى محوره المباشر أو غير المباشر ، سواء اتخذ ذلك النشاط صورة التأييد . أو المعارضة أو الحياد تجاه أشكال وصور وعلاقات السلطة القائمة والنظرية السياسيه بذلك المعنى تضى على كل من تلك الجماعات الاسلاميه صفة الجماعة السياسية .

ومن زاوية ثانية ، فإن التفرقة السابقة تبدو ضرورية ، لأن ما أطلقنا عليه هاجسا تجاه الإسلام السياسى الكفاحى ؟ ! إنما فقط يرتبط بنمو وتصاعد هذه الجماعات الإسلامية السياسية المتصفة بالكفاحية فى تكوينها وفى مضمون وشكل حركتها وأطروحاتها . فلم يتولد ذلك الهاجس مطلقا نتيجة للإسلام السياسى فى وجهه الصوفى ، على الرغم من الحجم البشرى الهائل للجامعات المنتمية إليه فى مصر .

والتأكيد على تحديد صفتى "السياسية" و"الكفاحية" ، وعلى الربط بين الهاجس والصفة الأخيرة ، يفضى بنا إلى ملحوظة أساسية وهى أنه طالما أن كافة الجماعات الموصوفة بالإسلامية السياسية كانت حاضرة فى المجتمع المصرى طوال السنوات السابقة ، ومعاصرة للناصرية فى دولتها وخارجها ، وأن ذلك لم يستثر حماس التيار الناصرى ، لأن يتفاعل معها ايجابيا وي طرح حوارا مشتركا ، فإن ذلك ينبىء بأن العنصر الجديد الذى طرأ على بعض هذه الجماعات ، أى عنصر الكفاحية ، قد يكون هو الباعث على الاهتمام الناصرى بالإسلام السياسى فكرا وحركة .

وتتأكد هذه المقولة عند متابعة تطور الاهتمام الناصرى بالإسلام الكفاحى فى السنوات الأخيرة . فقد ترجمت هذه الكفاحية الإسلامية نفسها حركيا فى مجموعة أحداث هامة ، كانت قميتها هى اغتيال الرئيس المصرى السابق أنور السادات على يد الشهيد خالد الإسلامبولى ورفاقه فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ ، ثم مواصلة رفقته من تنظيم الجهاد لمحاولة الصدام مع الدولة فيما عرف بأحداث أسىوط ، وما تلاها من وقائع أخرى جسام . ولقد كانت هذه الأحداث هى نقطة البدء فى تولد الهاجس الإسلامى عند التيار الناصرى فى مصر ، وعند غيره من التيارات بدرجات مختلفة ، كما كانت هى أيضا المدخل الذى ألقى منه الناصريون النظر الى ساحة الحركة الإسلامية الكفاحية ، حيث اكتشفوا هناك ، ثم تأملوا ، ثم تعاطفوا ، مع سمتين لهذه الكفاحية :

الأولى : هى ذلك التناطح العالى الثقة الذى تقوم به جماعات الاسلام الكفاحى مع الدولة وأجهزتها بصورة مباشرة .

والثانية : هى تلك الروح الإستشهادية التى يخوض بها أبناء تلك الجماعات تناطحهم هذا ، مع ما نتج عنها من قدر مفعج من الخسائر فى الأموال والأنفس والأجساد ، التى قل منها ما لم يحسب بتعذيب أو اعتقال كما أكدت ذلك أحكام المحاكم المصرىة ذاتها .

فقد ولدت هذه الأحداث بسمتيها إحساسا عاما بداخل الناصريين ، وقطاعات أخرى كبيرة من الحركة الوطنية المصرية ، بما يشبه الذنب تجاه الوطن والعجز تجاه شعبه ، بالمقارنة بما أقدمت عليه وقدمته تلك الجماعات من توضحيات بالغة ، حتى لو لم تكن النتائج على ذات قدر التوضحيات . وقد كان التعاطف الناصري مع الإسلام الكفاحي ، وعلى البدء في التساؤل عنه في محاولة معرفته ، ثم أخيرا طرح الحوار معه كما دعت أقلام ومنابر فكرية وسياسية وصحفية ناصرية عديدة في مصر في الآونة الأخيرة .

وإذا كانت تلك المقدمة توضح الباعث المباشر على الإهتمام الناصري بالإسلام الكفاحي ، فإنه من الصعب إحالة هذا الإهتمام كله إلى ذلك العنصر الذي يبدو سيكولوجيا إلى حد بعيد، ومن ثم الاستناد إليه في فهم الظاهرة . فلها من الأبعاد والآفاق ما هو أكثر اتساعا من أن تكون مجرد ظاهرة نفسية والإحاطة بكافة تلك المناحي تستلزم طرح عدد من الأسئلة التي قد تشكل إجاباتها معا تصورا تفسيريا وتحليليا عاما لها .

هل هناك ما يجمع بين الإسلام الكفاحي والناصرية ؟

يعد ذلك التساؤل يعد تمهيدا واجبا للأسئلة الأخرى التالية ، وهو مثلها ، يمكن أن تكون له أكثر من إجابة ، وبحسب الإجابة فإن طريقا مختلفا في المناقشة والعرض سوف يشق .

وللسؤال اجابتان ، غير تلك التي نراها صحيحة ، ويحسن البدء باستعراضهما قبل الدخول في الثالثة . والأولى يراها أصحابها بديهية واضحة لامراء فيها . فهم لا يرون بين الإسلام الكفاحي والناصرية سوى التناقض الأكيد والصراع الذي لاحل له . ومن ثم فإن السؤال عند هؤلاء مجاب عنه منذ البداية بالنفي المطلق ، وهو لذلك يرفضون ذلك الحوار ، ولا يرون فيه جدوى ولا منه خيرا .

أما أصحاب الإجابة الثانية فهم لا يجيبون مباشرة ، لأنهم يرون في طرح السؤال هذا ، سبقا للمنطق الصحيح في الفهم والتحليل ، ويعتقدون أنه قد أخطأ مكانه في العرض ، فهو متقدم كثيرا عن موضوعه . فهؤلاء يعتقدون أن المقصود من الجدل برمته هو التنقيب عن الوصول إلى تلك الجوامع ما بين الإسلام الكفاحي والناصرية ، بحيث يمكن التعرف عليها من بناء أساس متين لصيغة من صيغ التآلف أو التحالف أو حتى الاندماج بين الحركتين ومن ثم فإن طرح ذلك السؤال في بداية مثل هذا الحديث يعنى عند هؤلاء قلبا لكيفية المناقشة ، والبدء بما يلزم الانتهاء به .

والحقيقة أنه لا رغبة ولا حاجة للدخول في مناقشة مع الرؤية الأولى ، واعتبار إجابة السؤال بالنفي وكأنها بديهية مستقرة . فناهيك عن أن كافة الوقائع والسياقات التاريخية والمعاشة

تنفى ذلك ، فان قناعة الكاتب وما سوف يأتى من سطور ، تتجه فى محلها نحو تأكيد أن هناك بالفعل ما يجمع الإسلام الكفاحى والناصرية ، بل وقد تتجاوز ذلك إلى حيث لا ترى من صيغة ممكنة بينهما سوى الحوار والاجتماع .

أما الرؤية الثانية التى ترحب بالحوار ، ولكنها ترى فى إجابة السؤال ختاماً للجدل وبدءاً للتفاعل العملى الناصرى - الإسلامى ، فإنها تتعامل مع الحوار وكأن هدفه هو افتعال نقاط تجمع ما بين الإسلام الكفاحى والناصرية ، فان لم يكن ذلك فعلى الأقل إبداع وخلق مثل تلك النقاط ، بحيث يمكن إقامة التفاعل العملى الإيجابى بين التيارين على أساسها . والاختلاف مع تلك الرؤية يكمن فى أنها تجعل من الحوار ، فى أساسه وأدواته ونتائجه وأهدافه محض حوار سياسى ، وهو بذلك لا يخرج فى طبيعته عن أى من تلك الحوارات التى زخر ويزخر بها التاريخ السياسى للبلاد ، أى حوار حول جبهة أو تحالف "سياسى" بين قوى "سياسية" تجتمع فقط على نقاط برنامجية تمثل الحد الأدنى المشترك فيما بينها ، وتتحصل غايته الموضوعية والزمينية فى إنجاز تلك النقاط . وبعدها ينفذ الائتلاف أو التحالف ويبدأ عهد جديد من العلاقات بين الحلفاء السابقين ، قد ينتهى بطور جديد من التحالف أو من الصراع بحسب الأهداف المرحلية لكل منهما .

وهذا الفهم للحوار الإسلامى ، الناصرى لا يصيب - كما نعتقد - صلب حقيقته التى هى ليست فقط سياسة محضة . فحقاً أن للسياسة مكاناً جوهرياً فيه ، ولكنها ليست كله . فقد تكون بواعث الحوار المباشرة هموماً سياسية ، سواء خاصة بالوطن وأوجاعه ، أو بالتيار الناصرى واختلاجاته الداخلية . وقد تكون أهدافه - المباشرة أيضاً - سياسية فى شكلها ومحتواها ، ولكنه فى تقديرنا حوار يمتد إلى آماذ أبعد كثير من مجرد السياسة ، التى هى نقطة اتصال المجتمع بالسلطة أو هى نقاط السلطة الموزعة فى المجتمع ، فآماده الأفقية تتسع باتساع المجتمع المصرى العربى ، وتتجاوزهم إلى أبعد من ذلك . كما لأنه ليس نبأنا للحظتنا التاريخية هذه ، وإنما هو يمتد رأسياً وزمنياً منذ أن شهدت مصر صدمتها الأولى مع الغرب ، وعاشت عصر نهضتها الأول مع محمد على ، مروراً بالانتكاسات الهائلة والانتصارات العظيمة وحتى زمننا الذى نعيشه الآن .

وعلى ذلك فاجابة السؤال كما نعتقد فى صحتها تتلخص فى أن هناك بالفعل الكثير مما يجمع الإسلام الكفاحى بالناصرية ، وهى هنا تتناقض جذرياً مع الإجابة الأولى . كما أنها تختلف مع الثانية فى اعتقاد أن هذه الجوامع أكثر عمقا واتساعا من أن يتم اختزالها فى

السياسة فقط ، قاعدة أو هدفا ، وأنها أكثر وضوحا وتجليا من أن تختلف أو أن تأتي مفتعلة فى نهاية تحليل سياسى طويل ، يستند فى إبرازها على الذرائعية ، أو حتى الرغبة النبيلة فى الفعل السياسى المثمر الذى قد ينتج عن ائتلاف التيارين . فتلك الجوامع ، أكثر من ذلك ، لم تك قط حصادا لمرحلة بعينها ، بل هى ثمرة لعملية تاريخية طويلة ، قد يكون للإسلام وللناصرية أو كليهما دور فيها ، ولكنه لم يكن قط ، أيضا ، الدور كله .

ومن ثم فإن السؤال - منهجيا - لابد أن يساق فى مستهلك الحديث ، ولابد أن يجاب عليه بغير وضعه فى مؤخرة سياق يبرر ويمهد للإجابة عليه بنعم . فهو أصل وصلب الحوار ذاته . واجابته قد تكون - أيضا - أصل وصلب جدلنا الاجتماعى والتاريخى طيلة القرنين السابقين. ولعل ذلك هو ما يجعل تلك الاجابه محورا لكل ما هو قادم من سطور ، وإن كانت سوف تأتى متفرقة بين إجابات لأسئلة أخرى أقل مركزية ، حيث يتيح ذلك استكمال كافة جوانب الحقيقة مفصلة كما تظهر للكاتب ، ويسمح من ناحية ثانية ببروز كل المواطن التى أصابت تلك الحقيقة صدقا ، وتلك التى قد يكون هناك افتتات عليها فيها .

هل هو حوار جديد

يمثل الحوار المطروح صورة جديدة متطورة ومختلفة كيفيا من ذلك الجدل القديم - الجديد الذى عرفته مصر حول ما اصطلح على تسميته بالأصالة والمعاصرة الذى بدأ منذ أن اقتحم علينا الغرب الصاعد بحضارته خلوتنا ، سواء مع الحملة الفرنسية أو مع مشروع محمد على المنهار . فطرح علينا أول ما طرح الوعى بوجود هذا الانقسام الهائل الذى استمررنا نعيشه حتى اليوم بين ما هو "نحن" وما هو "هم" واليقين المحسوس والمعقول بتلك الهوية السيحلة التى تفصل بيننا وبين تلك الحضارة الصاعدة المهيمنة . ومن ثم فقد أضحى الجدل حول طبيعة تلك الهوية وأسباب وجودها وكيفية تجاوزها ، هو الحاضر الدائم فى مجتمعنا وسياستنا طيلة هذين القرنين من الزمان .

وعدم غياب الجدل حول الوجد والموروث أثناء كل تلك السنوات ، لا يعد مبررا كافيا للإعتقاد بأنه كان دائما جدلا ذا طبيعة واحدة ومستويات متشابهة ورؤى متطابقة ونتائج متماثلة ، فقد ظلت فقط الأسئلة الأساسية هى الثابتة تقريبا مع اختلافات فى العمق والمساحة، ولكن كل ما هو سوى ذلك كان دائما متغيرا . وعلى تلك القاعدة ينبنى النظر إلى الحوار الناصرى - الإسلامى : صورة أخرى متغيره من الجدل تشكل حول أسئلته المحورية ذاتها .

لذلك النظر للحوار مايدعمه من شواهد الحاضر وما وصلنا من الماضى ، فالاختلافات بين الجدل الذى تشهده مصر تلك الأيام وماشهدته من قبل حول الأصالة والمعاصرة تكاد تكون من الواضح بما لا يسمح بالتغافل عنها . فقد كانت عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات هى المسرح الزمنى للصورة الأولى من ذلك الجدل ، والانحياز إلى أحد عنصريه : الوافد أو الموروث . ولايعنى ذلك أن الجدل قبلها كان غائبا ، فقد كانت المعضلة قبلها لاتزال فى طور التساؤلات الأوليه التى دارت حول هذا الوافد ومحاولة اكتشاف كنهه ، والدهشة المتسائلة عن أسباب "تقدمه" ثم الانقلاب إلى الموروث لاعادة اكتشاف كنهه هو الآخر ، والاستغراب المتسائل عن أسباب "جموده" ولم يكن طرفا الجدل قد تكونا بعد صورة مكتملة فى رحم المجتمع . فقد ظلت محاولات الاكتشاف والدهشة والاستغراب يقوم بها الجميع دون أن يصف بعضهم أنفسهم ، أو ينعتهم الآخرون بأنهم من أهل المعاصرة أو من أصحاب الأصالة.

ولكن العقود الثلاثة المقصودة ، وألتى رافقت الانهيار الأخير للخلافة العثمانية ، والتدشين النهائى للصعود المنتصر (أوروبيا وأمريكا) ، والتحقيق الواقعى للثورة والدولة الاشتراكية الأولى ، فقد شهدت - هذه العقود - تكريس واكتمال المعسكرين ، معسكر الوافد ومعسكر الموروث ، ومن ثم فإن الجدل والحوار بينهما كان هو المآل الطبيعى لذلك التكريس والاكتمال . وقد أنتج هذا كتابات واجتهادات ومواقفا ورموزا ، كذلك تحددت طبيعة ومستويات وقضايا ، وهى كلها - فى اعتقادنا - تختلف عما هى عليه فى الجدل الجديد الحالى .

وينصرف الاختلاف بين هذين الجدلين إلى محورين أساسيين ، هما أطرافهما ، ثم مضمونهما ومستواههما . فإذا كانت البدايه بالأطراف ، فانه على الرغم من أن ذلك الداعى الى الأصالة والموروث ظل مجسدا فى تبلور إسلامى حركى سياسى منظم ومجتمعى فى الحالتين ، إلا أن هناك من التمايزات ما هو أبعد من ذلك الوصف الخارجى . ففى سنوات العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، كانت جماعة الإخوان المسلمين هى ذلك التبلور ، وقد بلغت ضخامتها حدا وصل ببعض الكتابات إلى تقدير عدد المنتمين إليها فى ذلك الوقت والمسددين لاشتراكات عضويتها بنحو نصف مليون مصرى . وهو ماقد يتجاوز نسبة التبلور التنظيمى الإسلامى الحالى من بين سكان البلاد . إلا أن هناك فارقين جوهريين رافقا وميزا التبلور الإسلامى الحالى عن مثيله السابق ، فقد نشأ التبلور الحالى ضمن موجه عامة من

الإحياء الإسلامى ، ومن التأكيد على الذاتية والهوية الإسلامية ، وامتدت تلك الموجة عبر كل الأقطار التى للإسلام فيها حضور على الرغم من تباعدها . كما أنها لم تقتصر على الإسلام السنى ، فقد شملت الجماعات الشيعية ، وأيضاً فى مناطق جد متباعدة . ولم يكن للتبلور الإسلامى الأول فى العقود الثلاثة حظ من مثل هذا الإحياء الإسلامى ، فقد كانت هناك الى جواره فقط-حركة الجماعه الاسلاميه فى الهند التى نشأت على يد أبى الأعلى المودودى ، وبقايا ضعيفة مشوهة للحركة الوهابية فى السعودية ، والمهدية فى السودان ، والسنوسية فى بلدان شمال غرب أفريقيا العربية .

وينصرف الفارق الثانى إلى أنه على الرغم من الاتساع الكبير فى حجم وحركة الإخوان المسلمين خلال هذه العقود ، واطراد تلك الحركة إلى درجة الإعداد لمراحل من الصدام والعنف ، وخوض بعض تلك المراحل بالفعل ، إلا أن التباين فيما أطلقنا عليه فى البداية "الكفاحية" يظل واسعاً ما بين الإخوان والجماعات الإسلامية الحالية . ويعود ذلك التباين فى مستواه وعمقه إلى النشأة الأولى لكل منهما وفلسفتها ، حيث كانت عند الإخوان ولمدة عشر سنوات كاملة تقوم على أفكار "تربوية" تقترب إلى حد بعيد من أفكار محمد عبده ، وهى ان تكن قد فارقتها نسبياً منذ دخولها إلى السياسة وعوالمها ، إلا أن ذلك قد طبع الحركة - حتى اليوم- بما يسمى المرونة والاعتدال والعملية ، وتختلف الجماعات الحالية فى فلسفة نشأتها وطريقتها عن الإخوان ، فهى قد اختارت البداية والتنشئة "الكفاحية" وليست التربوية ، لها ولأعضائها، وهو ما ظل العنصر المميز لتلك الجماعات على مستوى بنيتها الداخلية ، وإن غاب أحياناً خاصة فى أوائل السبعينيات ووسطها ، عن فعلها السياسى الخارجى لأسباب متعلقة بالتكتيك السياسى .

وعلى الضفة الأخرى ، فإن القطاع الداعى إلى المعاصرة والمؤيد للوافد اليوم عما كان عليه فى عقود العشرينات والثلاثينيات والأربعينيات من زوايا عديدة . فقد كان فى تلك الحقبة يتألف من خليط من التيارات والأفكار الليبرالية ، والاشتراكية والماركسية ، و"العلمية" ، والتى ما فتئت جميعها تؤكد ليس فقط على رغبتها فى اللحاق بالمعاصرة والالتحاق بالوافد ، بل أنها كانت تعلن فى غير موارد ولا ملل عن رفضها أن يكون الأصيل أو الموروث معيناً لجلب الأفكار والممارسات الاجتماعية والسياسى منها بصفة خاصة . وقد خاض أصحاب المعاصرة فى ذلك الوقت معارك عنيفة ومشهورة من أجل تأكيد رؤاهم تلك ، لم تنزل قعقة سيوفها تتردد فى جوانب وعينا وتاريخنا الفكرى والاجتماعى .

أما أصحاب المعاصرة اليوم والداعون إليها ، فمن الصعب حصرهم فى تيار أو فكر سياسى أو اجتماعى بعينه . فالحاجس التراثى حاضر بصورة جلية سواء بداخل الليبراليين أو اليساريين بتنوعاتها . وتتداخل الرؤى الموروثة من تلك الوافدة فى خليط يصعب فصله وتوصيفه ، كما تراجعت القدرة على إعلان الانتماء الصريح إلى الوافد ورفض الموروث الى حد بعيد ، أصبحت معه الرموز المطروحة لهذا الإعلان ، على خلاف سابقتها ، قليلة ضئيلة ، الجاد منها نادر والباقى استعراضى دعائى ، ولم يعد لمعاركهم من السيوف سوى وميضها البعيد الباهت .

ويكمل توضيح الفوارق بين معسكر المعاصرة فى الحالتين ، أنه اذا كان هناك من جامع بينهما ، وهو انتقال بعض رموزه الكبار إلى ضفة الموروث ، فان ذلك أيضا يختلف فيما بين المرحلتين . فقد اكتفى الأولون ، ويحضر هنا المثل الأشهر للدكتور طه حسين ، بأن انتقلوا بذواتهم وبعض كتاباتهم الى البحث فى الموروث ، ولكن ذلك توقف عند ما يمكن تسميته بفرديّة الانتقال ، فلم يتحول أحد من هؤلاء إلى الدعوة العلنية والجماعية لمعسكره الجديد . فى حين أن المنتقلين من جبهة المعاصرة إلى التراث من المعاصرين لنا ، لم يكتفوا "بالخلاص" الفردى ، بل إنقلبوا حملة دعوة وأصحاب صوت تراثى عال يدعون إلى "خلاص" جماعى يشيع بين الناس أجمعين والأمثلة هنا كثيرة ومعروفة للكافة .

ويكمن الاختلاف الثانى الكبير ما بين الجدل القديم والجدل الجديد ، فى مضمون ومستوى كل منهما حيث يرتبط هذان الأخيران بصورة وثيقة لايفيد معها التعرض لأحدهما مستقلا عن صاحبه . ففي جدل النصف الأول من القرن ، وعلى الرغم من الحاح الوافد وشيوعه فى مناح كثيرة من المجتمع والثقافة والسياسة ، وتجسد الموروث أيضا فى كل هذه جميعا ، إلا أن مستوى الجدل لم يبتعد كثيرا عن قلب وأطراف ما يمكن تسميتهم بالنخبة المثقفة والمتعلمة بجناحيها الدينى والمدنى ، المعاصر والأصيل ، فقد توزع أبناء هذه النخبة ما بين خندقى الجدل الذى ظل يدار فى ذلك الوقت فيما بينهم ، متخذًا فى أغلب أحيانه صورة المحاكاة الفكرية والسياسية ، التى مكانها الصحف والمجلات والكتب ، وأدواتها البرهنة العقلية والدليل العلمى ، والإيمان الغيبى والنقل السلفى . فى صياغة مختصرة ، فقد كان الجدل فى هذه الحقبة يدور فى مستوى فكرى ونظرى وبين قلة من أبناء المجتمع المصرى ، ولم يتحول ذلك الجدل حينذاك الى صراع اجتماعى "تحتى" واسع الأطراف متعدد الشواهد والوسائل والرموز .

ولم يكن مضمون هذا الجدل الفكرى المكتوب ، ليخرج كثيرا عن حدود السياسة مع ما يختلط بها عادة من مفاهيم وقضايا مثل أساس السلطة وشرعية الحكم وحدود المساءلة ،

والديمقراطية والشورى والدستور والمجالس النيابية . وإذا كان الأمر لم يخل أحيانا من طرح قضايا اجتماعية وثقافية كموضوعات لهذا الجدل ، الا انها لم تخرج عن كونها فروعاً على هامش السياسة ، ولم تستطرد في الجدل الى مستويات أكثر تعقيداً مثل الانتماء والذاتية والهوية . وبذلك فقد ظل التنازع مابين النموذج الإسلامى فى الحكم والسياسة وإدارة المجتمع والنموذج الأوروبى الغربى بشقيه الدستورى والليبرالى ، والإشتراكى الاجتماعى ، هو محور الجدل بين الأصالة والمعاصرة طيلة هذه العقود . وقد يمكن احالة جزء كبير من هذه "الهيمنة" السياسيه الى العوامل الثلاثة المشار اليها من قبل ، إلى سقوط الخلافة وصعود الغرب الأوروبى الأمريكى وانتصار الثورة الإشتراكية لما لها جميعاً من خصائص سياسية واضحة .

وأما عن جدل الحاضر فانه مع بقاء النخبة المثقفة والمتعلمة تمارس دورها المستمر فى التاريخ المصرى ، فى تبنى وإعلان الدعوة الى المواقف الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة والموزعة بين قوى المجتمع وطبقاته ، الا أن الجدل الجديد حول الوافد والموروث قد تجاوز حدود تلك النخبة ، وامتد رأسياً من أكثر الطبقات والشرائح فقراً وغوراً فى أعماق المجتمع وحتى الشرائح والطبقات المتكلسة والطافية على سطحة . كما أنه إمتد أفقياً ليشمل تقريباً كافة الطبقات والشرائح والمناطق والأعمار والثقافات والفئات أى أنه فى جملته : امتد ليشمل المجتمع المصرى كله .

وعلى الرغم أيضاً من بقاء صورة المناظرة الفكرية والسياسية مع تزايد حجمها فى قلب الجدل الجديد ، إلا أن طابعه الاجتماعى والشعبى قد وضع أكثر بمسافات من سابقة ، فلقد أضحت قضية الوافد والموروث ، الأصيل والمعاصر ، قضية مجتمعية ، فردية وأسرية وعامة ، وبدت رموز وعلامات وشواهد الجدل حولها متناثرة متنوعة فى مناحى المجتمع وثنائياه ، فبين الحجاب والنقاب والفستان والبنطلون ، وبين حق المرأة فى تطبيق نفسها ، وحق الرجل فى الزواج بأربع ، وبين الفوائد الربوية والبنوك الإسلامية ، وبين انتشار أو امتلاء المراقص الغربية الحديثة وانتشار المساجد الصغيرة الجديدة ، وبين امتداد أجهزة التلفزيون والفيديو بأفلامها وأحلامها إلى أقصى أعماق مصر وامتداد كتابات ابن تيمية وسيد قطب والمودودى وعمر عبد الرحمن بأفكارها ورؤاها إلى ذات الأعماق .. وبين كل ذلك وغيره كثير ، يبدو الجدل الجديد حاداً وعميقاً ومؤكداً وشعبياً وليس فقط نخبياً .

وعن المضمون ، فلم يظل هو السياسة كما كان قديماً وإن ظلت السياسة بأفكارها وأفعالها - وكما هى طبيعتها فى كل مجتمع - رأس الحرية المشرعة لحسم الخلافات كلها .

فقد اتسع المضمون الجديد كثيرا مع اتساع مستوى الجدل فى المجتمع ، وأضحت الثقافة - بمعناها الكلى - والقيم وأنماط السلوك والانتماء والهوية ، والذاتية والخصوصية هى محاوره الجديدة . وبذلك لم يعد شكل تنظيم السلطة والادارة هو الحاجز الذى ينقسم عليه الناس مابين أهل أصالة وأصحاب معاصرة ، فقد أضحت هوية الفرد والمجتمع والأمة ، وما يترتب عليها من تساؤلات حول كيفية تنظيم المجتمع ذاته : سياسته واقتصاده وثقافته وعلاقاته الاجتماعية وقيمه وأنماط سلوكه ، أصبحت هى الهاجس الذى بعده يتفرق الناس إلى أحد صاحبين : الوافد أو الموروث .

ويتأكد ذلك عند ملاحظة الحاجات الفكرية بين النخبه بأطرافها ضمن ذلك الجدل الجديد ، فليس هناك من مساهمه جادة تزعم اليوم أن المعضلة وذلك الهاجس لهما طبيعة محض سياسية ، فهى عند الجمهور منهم اجتماعية ، ولدى بعضهم حضارية ، ويراهها غير هؤلاء ثقافية ، فى حين يعتقد آخرون أنها دينية . وفى كل تلك الرؤى - التى هى منشورة ومعروفة - تختلط السياسة بالمحور المطروح كقلب للمعضلة وتفسيرها وتجاوزها ، ولكنها قط لم تعد ، أى السياسة ، بمعناها المباشر قلبا لأى من هذه المساهمات .

لماذا هو جدل جديد ؟

بعد تلك المغامرة بالاجابه عن هوية ذلك الجدل واعتباره جديدا ذا طبيعة مختلفة عن جدل عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، فإن السؤال الذى يثار هنا هو : لماذا تلك الجدة فى أطرافه وفى مضمونه ومستواه ؟ هل هى محض صدفة ؟ أم اختيار واع وإرادى ؟ أم أن ذلك مرتبط بالظروف والشروط التاريخية التى أفرز ضمنها وخلاها كل من الجدلين ؟ وتلقى بنا إجابة هذا السؤال فى قلب علاقة الإسلام بالناصرية ، وعلاقة الاثنين بالهاجس الأساسى للحددين معا ، أى الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث . وابتداء فإن الجدة المشار إليها فى جدل الوافد والموروث ليست نبئا لاختيار جيل أو مرحلة بعد تمحيص وتدقيق ، كما انها ليست صدفة غير ذات صلة بالوقائع والأحداث التى مرت ليس فقط خلال العقود الخمسة المنصرمة . بل خلال القرنين السابقين بأكملهما . فقرة هذين القرنين تنتهى بالقول بأن هناك بالفعل جملة من الملابس والأوضاع والتطورات التاريخية التى انتهت بجدل الأصالة والمعاصرة إلى صورته التى نعرفها اليوم ومن بين هذه التطورات والملابس ، فإن تتبع محورين أساسيين يمكن أن يوصل إلى الإجابة المبتغاه دونما استغراق فى تفاصيل صغيرة أو تيه بين ركام هامشى منها . والمحور الأول هو طبيعة العلاقة بين الغرب بحضارته وآلته

السياسية والعسكرية والاقتصادية وبين مصر والأمة العربية على إجمالها ، منذ أن وطأت خيل نابليون أرض الكنانة ، وحتى لحظة طرح الحوار الناصري - الإسلامى . وأما الثانى فهو يتمثل فى التطورات الداخلية فى مصر والأمة العربية ، والتي واكبت تلك العلاقة الخارجية ، وكذا المراحل التى مرت بها خلال هذه الفترة .

والحق أن النظرة المطروحة هنا لطبيعة العلاقة مابين الغرب الأوروبى والوطن العربى المسلم انما تتفق تماما مع القول إنها ذات خاصيتين : الأولى أنها كانت دائما علاقة صراع مابين خصوم أو نقضاء ، مع التباين فى دجة هذه الخصومة والتناقض من مرحلة لأخرى ، ولكن الصراع يظل هو الجوهر الثابت المميز للعلاقة طيلة الحقبة الزمنية ، والخاصية الثانية ، ولعلها الأساسية ، أن ذلك الصراع هو فى جوهره صراع حضارى ، حيث الحضارة هنا تنصرف إلى المعنى المتسع لها ، والذي تجاوز كلا من مفهوم الازدهار والعمران ، والمفهوم الأنثروبولوجى العرقى والثقافى والجغرافى الضيق ، وينظر إليها كوجود متميز لجماعة أو لجماعات بشرية محددة ، بما له من أنماط وأبنية وعلاقات ثقافية واقتصادية وسياسية وعسكرية وسلوكية .. الخ .

ولزيد من التحديد ، فإن الإتفاق يكاد يكون كاملا مع القول بأن القرنين المتدين منذ أن صدمنا الغرب بتقدمه ، كانا قرنى مواجهة مابين الحضارة الإسلاميه العربية ، والحضارة الغربيه الأوروبيه ، وليس فى ذلك القول ماينفى أنه كانت هناك أيضا ثمة مواجهة مابين ذات الحضارة الأولى ، وبين الوجه القروسطى من الحضارة الغربيه . ولعل الاستشهاد السريع المبسط بالحروب الصليبيه ، بما لها من محتوى أكثر اتساعا من مجرد العمليات العسكريه والغزو المسلح ، يؤكد أن هذه المواجهة والصراع الحضاريين لم يغيبا أيضا حتى خلال تلك السنوات البعيده .

ووجود هذه المواجهة التاريخيه غير مرتبط على الإطلاق بدرجة التقدم العلمى أو التكنولوجى التى حققها ذلك الطرف وأخفق الآخر فى التمكن منها . كما انه غير مرتبط بدرجة القوة التى قد تمتلكها إحدى الحضارتين وتفتقدها الأخرى فى لحظة تاريخيه بعينها ، فالصراع الحضارى يظل قائما مابين أدنى الحضارات قوة ، وأكثرها جبروتا ، والفيصل فى استمرار المواجهة حضارية بينهما ، هو استمرار احتفاظ تلك الضعيفة أو هذه القوية بمرتكزاتها الثقافيه والماديه المتميزه ، والتى تنفرد بها فى مواجهة الحضارات الأخرى ، أى استمرارها كحضارة مختلفة . فى حين تنتفى "حضارية" هذا الصراع لحظة أن تبدأ هذه المرتكزات فى

الخلخلة والتزعزع والانهييار واحدة بعد الأخرى ، تاركة مكانها لأخرى وافدة من حضارات أخرى متباينة ، فعندئذ قد يصح إطلاق وصف آخر على مثل تلك العملية التاريخية ، لكن لا يمكن إقحامها ضمن مفهوم المواجهة والصراع الحضاريين .

والخلط ما بين معنى " المواجهة الحضارية " ومعنى " التكافؤ فى المواجهة الحضارية " إنما يوقع من جهد فى هوة التعريف بالحضارة باعتبارها عمراناً وازدهاراً ونموا لعناصر القوة والتأثير ، وهو الذى يعد كونه مرحلة من مراحل التكون والتطور الحضارى ، وليس بحال مضمونا للحضارة . كما أنه من جهة ثانية يؤدي إلى اختزال مراحل الصراع الحضارى إلى مرحلة واحدة لا يشهد التاريخ سواها ، وهى التى تبلغ فيها الحضارات أوج قوتها ونفوذها ، وهو ما يفضى منهجياً إلى القول بثبات وسكون مراحل التاريخ والتكون والتطور الحضاريين السابقين على ذلك الأوج ، مما يجعل فى النهاية من ذلك الصراع الناشب فقط - إفتراضاً - فى مرحلة القوة فجائياً ومنقطعاً عما قبله ، ويغير مفهومه ، أسبابه ودوافعه .

وعلى ذلك فإن المقولة الرئيسيه هنا هى أنه كان هناك دوماً صراع ومواجهة تاريخيين ما بين الحضارة الغربية الحديثة ، والحضارة العربية الإسلامية ، طيلة القرنين السابقين : الأولى بركيزتى وجودها المادى والثقافى المتميز أى الانسان والعقل ، واللذان بنيت عليها قواعد تلك الحضارة وأشكالها الفرعية ، وأواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر ، ومعها كل ما أبدعه العقل الفردى والجمعى بداخل الغرب استناداً على هاتين الركيزتين منذ ذلك الوقت ، من أنماط وأبنيه وهياكل وعلاقات على الأصعدة المختلفة ، أصبحت تشكل جميعها جوهر ومظهر الحضارة الغربية الحديثة . والثانية بركيزتى وجودها واستمرارها المتميز أيضاً ، أى التراث الإسلامى واللسان العربى ، باعتبار ان التمازج ما بين الحامل (اللسان) والمحمول (الإسلام) ، قد أضحى بعد كل تلك القرون جوهرها لهذه الحضارة ، التى يصعب القول بعروبتها القحة ، أو إسلاميتها المطلقة فلم يلعب الاسلام فقط دور الدين المستقل عن المجتمع وتاريخه ، ولم تك العربيه قط محض أداة لنقل الافكار والتفاهم الاجتماعى ، فقد كان الأول - ولا يزال - المكون الأساسى والأكثر وضوحاً فى النسيج الاجتماعى والثقافى والعقلى لتلك الحضارة ولمجتمعها كما أن الثانية لعبت دور أداة الصياغة الثقافية والاجتماعية والعقلية ، الحية والمستمرة والفاعلة بما لها من خصائص نوعية أضفاها عليها الإسلام والمجتمع العربى الإسلامى ، نأت بها أن تصبح بعد كل تلك القرون مجرد لغة كهنوتية مقدسة مندثرة ، أو معرضة لذلك ، مثلما هو الحال مع العبرية واللاتينية والقبطية .

والصراع الحضارى المشار إليه ، كأي صراع آخر ، يخضع فى تطوره وفى تشكيل خصائصه لأربع مجموعات من المتغيرات ، اثنتان منها تقع كل واحدة منهما بداخل أحد طرفيه ، والثالثة فيما يجرى بين الطرفين من تفاعل ، والأخيرة ، وهى الأقل أهمية ، تتعلق بالفضاء الزمانى والمكانى المحيط بالصراع وما يحتويه ذلك الفضاء من صراعات وعناصر وفاعلية آخرين ، قد يكون لهم جميعا أو لبعضهم تأثيرات من قريب أو بعيد ، سلبية أو ايجابية ، على مجرى الصراع المنظور إليه . والمواجهة العربيه - الإسلاميه العربيه لاتخرج عن تلك الأرضيه كثيرا .

فقد ظهر أثر هذه المجموعات الأربع واضحا على مجرى هذا الصراع وخصائصه منذ نشوبه ما قبل قرنين . فمن نافلة القول التأكيد على القوة والنفوذ الماديين اللذين قمتت بهما الحضارة الغربيه منذ عصر نهضتها ، والتأثير الأکید لهما فى إعطائها عناصر إضافية مرجحة فى اتخاذ الصراع لمجره كما تم بالفعل . إلا أن ذلك وعلى الجانب الآخر لم يحول تاريخ المواجهة الى سجل من الفعل الغربى ورد الفعل العربى الإسلامى ، فحقا كانت سمة هذين القرنين هى الهجوم المتواصل بصور شتى ومتنوعة من جانب الحضارة الغربيه ، إلا أن الحضارة العربيه الإسلاميه ، حتى وهى فى أكثر حالاتها وهنا وضعفا ، لم تكن دائما فى خندق المدافع المحاصر ، بل لقد تغيرت المواقع وظهرت المواجهة فى أشكال مختلفة ، أخذت فيها الحضارة الإسلاميه العربيه أحيانا مبادرة البدء والمباغتة ، التى بلغت أقصى نقاطها وأعماقها مرتين فقط خلال القرنين : إحداهما مع مشروع محمد على ، والأخرى مع ثورة جمال عبد الناصر ومشروعه .

وإذا كان هناك من فارق جوهرى يمكن لمسه فيما بين مانسميه بالهجوم الغربى والمبادرة العربيه ، فانه يكمن فى المنطق الذى قام عليه كل منهما . فمنطق الحضارة الصناعه يختلف بلا شك عن منطق تلك التى اجتمعت عليها عوامل الانتكاس . ففى الأولى ومع تجمع عناصر القوة المادية وتكشفها ، فان المنطق المستمر لها يكون هو الاتجاه نحو الهجوم على غيرها من الحضارات الأقل قوة ، سواء بهدف نهبها أو إخضاعها أو تفكيكها أو استيعابها ، ويكون تطور صور الهجوم وأهدافه مقترنا بصفة طردية بتطوراتها الداخليه - أى الحضارة الصناعه - وبعنوجها الدائم نحو العالميه والكونيه ، مما يعطى هذا التطور خطا كينيا متصاعدا . أما الحضارة التى هى فى مكانه الضعف المادى ، فانها لا تسلك مثل هذا الخط الهجومى

الصاعد، ولا يتوفر لها ذلك الجنوح إلى استيعاب الآخر وإخضاعه . ولكن قد تحل بها بين الحين والآخر فترات مبادرة غير ممتدة وتقوم هذه المبادرات إما على "رغبة" أو "حاجة" في الحفاظ على الذات من الاندماج في الآخر الجانح للاستيعاب أو في استعادة لحظات تاريخية سابقة في حياة هذه الحضارة ، كانت خلالها في مصاف الحضارات الأكثر تقدما وقوة وقماسكا . وفي تلك اللحظات تتجه الحضارة الأقل قوة إلى استحضاره وتعظيم كل الإمكانيات والطاقات الكامنة والمتضمنة بداخلها ، والتي تشعر أنها فقط القادرة على تحقيق تلك "الرغبة" أو هذه "الحاجة" .

وسجل المواجهة الغربية - الإسلامية العربية خلال هذين القرنين هو صورة عملية من ذلك : فالحضارة الأوروبية الصاعدة على اكتاف العلم والصناعة الحديثين ، قد مرت في خضم قرونها الأربعة ، والآخرين منها بصفة خاصة ، في مواجهتها لحضاراتنا العربية الإسلامية ، بمراحل متباينة كينيا ، خضع اختلافها للمجموعات الأربع من المتغيرات المشار إليها من قبل ، وإن كان في مقدمه منها تلك الخاصة بتطور الحضارة الغربية نفسها .

فقد مر تاريخ المواجهة أولا بمرحلة رغبة هذا الغرب في استكشاف كنه الحضارة الإسلامية العربية - ضمن حضارات أخرى - خاصة بعدما بدا ، أو تأكد له الضعف المفجع لهيكلها النظامي مجسدا في الدولة العثمانية . وكانت بدايات هذا الاستكشاف مقترنة بنشوء علوم الاستشراق التي شهد القرن الثامن عشر بواكيرها في فرنسا وألمانيا وإنجلترا بصفة خاصة . وقد لعب العلماء والأدباء والرحالة ، الى جانب القناصل والتجار الأوروبيين أدوارا أساسية في هذا الاستكشاف وفي ارساء قواعد الاستشراق ، في تمهيد أولى للاحاطة بجوانب تلك الحضارة الأخرى ، والتوصل عبر ذلك إلى وسائل وسبل التفاعل معها في المراحل الأخرى التالية . ولقد كانت حملة نابليون على مصر ، بالإضافة إلى مالها من أهداف عسكرية واقتصادية وجيو - سياسية ، هي خاتمة المطاف في مرحلة الاستكشاف الغربي للحضارة العربية الإسلامية ، وبصفة خاصة لقلبها الاستراتيجي مجسدا في مصر وفلسطين وسوريا . ولعل الآثار "العلمية" التي خلفتها الحملة بعد رحيلها ، من "وصف مصر" وتشريح لجسدها ونبش لأحشائها وتعرية لروحها ، توضح ، بالمقارنة مع النتائج العسكرية للحملة ، أي موقع كان لتلك المهمة الإستكشافية ضمن أهداف الحملة برمتها . ولقد كانت هذه المرحلة الاستكشافية مؤطرة بتسرب علامات التدهور إلى الجسد الحضاري الإسلامي العربي ، وهي أهم متغيرات الحضارة

الغربية حينئذ ، أى سيادة روح الاكتشاف واختراق المجهول والتجريب ومعرفة الوقائع والعلاقات بالمشاهدة والملاحظة المباشرتين ، سواء فى العالم أو فى الطبيعة أو فى الجغرافيا . ولم تكن هناك من تفاعلات عميقة بين الحضارتين تسمح بافراز متغيرات تؤثر على مجرى المواجهة بينهما فى هذه المرحلة الأولى ، ومن ثم فقد تضائل دور هذه المتغيرات فى تلك المرحلة نظراً لندرتها . وأخيراً فإن الفضاء المحيط بهذه المرحلة كانت متغيراته تدعم من وجود مرحلة الاستكشاف هذه ، حيث لم يكن هناك على المستوى الحضارى أو السياسى من منافس للغرب الأوروبى الصاعد ، فلم يكن هناك شرق اشتراكى أوروبى ، وكانت الولايات المتحدة فى طور طفولتها الأول . ولم يكن هناك من تحد قادم من حضارات آسيا أو أفريقيا جنوب الصحراء فقد كانت جميعها تغط فى سبات وفوضى عميقين ، ولم تكن الوسائل العلمية المتاحة لأوروبا قد تطورت بعد الى الحد الذى يسمح لها بتعميق استكشافها لهذه المناطق النائية ، ولم يكن أمامها سوى الحضارة الإسلامية العربية ، القريبة والتي لم تغب بعد عن أذهان أوروبا وقع سنابك خيولها ولا صرير أقلام مفكرها ، سواء فى جنوبى فرنسا وتركيا أو فى الاندلس .

وكان طبيعياً بعد تلك المرحلة الاستكشافية أن يبدأ الغرب الصاعد ، بعدما يتقن من ضعف عناصر المقاومة فى الجسد الإسلامى العربى ، فى الدخول الى المرحلة التالية ، وهيا إخضاع ذلك الجسد وغزوه ونهبه ، بكافة المعانى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . ولم يكن ذلك الهدف الجديد منفصلاً عن التطور الداخلى لحضارة أوروبا الحديثة ، التى كانت حينئذ فى أوج حاجتها للمواد الأولية والثروات الطبيعية والمواقع الإستراتيجية ، التى تستطيع بها أن تؤمن تلقيم الآلة الصناعية الهائلة ، المكتشفة بعد سنوات الازدهار العلمى والإشراق الفكرى . ولم يكن أيضاً منفصلاً عن استكمال الدولة القومية الأوربية لشكلها الحديث خاصة بعد توحيد إيطاليا وألمانيا ، وما ساد من صراع داخلى على النفوذ والثروة مابين شتى هذه الدول . ومن ثم فإن الشكل الذى إتخذته حضارة الغرب لتحقيق الإخضاع والنهب ، كان هو الغزو والاحتلال العسكرى المباشر الذى بدأ بالنسبة للحضارة العربية الإسلاميه باحتلال الجزائر من قبل فرنسا عام ١٨٣٠ ، ثم مصر وتونس عام ١٨٨١ ، ومروراً بالسودان وليبيا وسوريا ولبنان وحتى العراق عام ١٩٢١ .

ولم يكن هناك من متغيرات هامة وكبيرة فى الفضاء المحيط بالواجهة الغربية - الإسلامية العربية ، فقط ، خرجت الولايات المتحدة من عزلتها وتأسست الدولة الاشتراكية الأولى ، ولكن ذلك كان يعد فى طور البدايات الجنينية ولم يحدث أثاره العميقة على المواجهة .

وبداخل الحضارة الإسلامية العربية كانت المتغيرات فى إجمالها تشير إلى بدء التدهور النظامى الذى توج بالغاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ . مع ما اقترن به من فوضى إجتماعية وثقافية وسياسية وسلوكية . أحدثها ذلك الغزو المباشر . ولكن فى غمار هذا التدهور ، فإن "الرغبة" أو "الحاجة" الحضارية المشار إليها سابقا فى الحفاظ على الذات من الاندماج فى الآخرة ، وفى استعادة اللحظات التاريخية الأكثر إشراقا ، قد أسفرت عن جوهرها المبادر الأول فى مشروع محمد على ، الذى حاول به أن يكسر رتابة الصعود الخطئى المنتظم للحضارة الغربية ، وأن يؤكد أن المبادأة والهجوم ليسا دائما بالقوة المادية أو بالنفوذ العسكرى . فقد أقام الرجل الطموح بناء تاريخيا إسلاميا عربيا حضاريا فاعلا وقويا ، ولم يتوقف عند الداخل ، بل "تطرق" إلى حيث ضرب بأذرعته حتى قلب أوروبا الناهضة .

ولم يكن لمشروع محمد على النهضوى أن يستمر طويلا ، فناهيك عن أن إمكانيات الصمود من الداخل لم تكن كلها متوافرة ، فإن الصعود الوحشى لحضارة الغرب الفارقة فى العنف والاستعمار والإخضاع ، والتى أدركت المغزى الحضارى العميق والخطير لهذا المشروع ، لم يكن يسمح باستمراره طويلا . فسرعان ما احتشد الغرب بأجنحته المتباينة وحضارته الواحدة ، لكى يبتز أطراف محمد على الممتدة خارج حدود بلاده فى معاهدته لندن ١٨٤٠ . وليصل إلى قلب مشروعه ، أى مصر ، أقصى وأقصى سهامه نفاذا وقتلا ، فيأخذ فى تكثيف وسائل وأدوات وصور الإخضاع لها ، منها تلك المرحلة القلقة الاستثنائية بالاحتلال العسكرى المباشر على يد إنجلترا فى ١٨٨٢ ، بعد أن أغمد فى صدر آخر الانتفاضات الوطنية المتبقية من هذا المشروع ، أى ثورة عرابى ، نصل خنجره المسمم .

وبوقوع الاحتلال العسكرى والاقتصادى والسياسى دخل الغرب فى علاقته ببلادنا إلى مرحلة الغزو والنهب المنظم ، ومن بعدها مرحلة الإخضاع الكامل . وفى هذه المرحلة التى سادت منذ الاحتلال وحتى منتصف الخمسينيات ، ونظرا لما سادها من عناصر ، معظمها ينتمى إلى عالم السياسة بتفرعاتها ، سيطر الهاجس السياسى على الجدل الدائر فى المجتمع . وانقسم الناس بعد انبهارهم الأولى بالواقف الجديد الى قسمين متصارعين : أولهما يرى فى النموذج السياسى الوافد قدرة على إصلاح حال البلاد وإحداث تقدمها . والآخر يحسك بأسس النموذج السياسى الموروث بحجة أنه وحده الكفيل بهذا الإصلاح وذلك الإحداث . وإن كان ذلك لم يمنع كلا من الطرفين من مقاومة المستعمر باعتباره مستعمرا بدرجة أو بأخرى ولم يك

الإعجاب بالنموذج السياسى الوافد معه وعبره ، معبرا عن أى درجة رضا باستمرار احتلاله للبلاد .

وفى تلك المرحلة ، ونظرا لتعقد طبيعة الجدل والعلاقة مع الغرب المحتل ، فإن الجدل حول الوافد والموروث ظل نخبوياً فى أطرافه فقد كان صعبا على غير النخبة استيعاب فكرة المطالبة بجلاء المستعمر والسعى فى نفس الوقت لتبنى نموذج السياسى فى الحكم والإدارة . كذلك لم تكن مرحلة النهب والغزو تتضمن حينئذ التوغل فى المجتمع المصرى واختراق قواعده وتفكيكها ، ومن ثم فإن الغرب ظل بالنسبة لجل المجتمع استعمارا عسكريا وسياسيا لم يطرح عليه مواجهات غير المواجهة السياسية ، التى لم يكن لها أن تنعقد حول شعارات أو أهداف معقّده ومركبة . ومن ثم فإن الهدف الوحيد تقريبا الذى ظل محوريا بالنسبة للجمهور فى تلك الحقبة كان هو الاستقلال والجلاء . وظلت النخبة بجناحيها - وحدها - هى التى تتجادل إلى جانب ذلك حول شكل الحكم وكيفية السياسة ، وهل تستقى من الإسلام الموروث ، أم تستدعى من الغرب الوافد ؟

الناصرية وموقعها من التطور والجدل

من بداية الخمسينيات حدث ذلك التطور الأكبر فى مصر وفى المنطقة العربية وهو اندلاع ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر . ولم تكشف الناصرية عن جوهرها الرئيسى سوى مع معركة السويس عام ١٩٥٦ ، حيث ظهرت واضحة تحمل معانى الاستقلال عن النموذج الغربى الصاعد بجناحيه ، وتتجه نحو بناء مشروع داخلى يقوم على فكرتى الاكتفاء الذاتى والعدالة التوزيعية ، وتعمل من ناحية ثالثة على صياغة التوحيد القومى العربى فى صور شعبية ونظامية تتجاوز الحدود السياسية القائمة بين الأقطار العربية .

وقد اكتسبت الناصرية جوهرها الأساسى من خلال المتغيرات الأربعة المتحركة فى تطور الصراع الحضارى مع الغرب . فقد كانت المعركة الأولى للناصرية مع هذا الغرب فى ١٩٥٦ معركة فى جوهرها ومظهرها سياسة ، انتصرت فيها مصر والأمة العربية والعالم الثالث انتصارا سياسياً هائلا ، وفى ذات الوقت منيت الحضارة الغربية بهزيمة أشد هولاً ، استقرت هى الأخرى على المحور السياسى ، مما ترتب عليه إعادة تنظيم توازنات القوة داخل تلك الحضارة بصورة صعدت فيها الولايات المتحدة إلى القمة وانحسر الدور الأوروبى القديم .

وهكذا ومع سيطرة المناخ السياسى الساخن على مجمل المعموره ، تبلورت الناصرية باعتبارها مقدمة المواجهة الحضارية ذات الصبغة السياسية للغزو الغربى ، الذى اتخذ من الآلة

العسكرية والصنائع السياسية . من قبيل الحملات العسكرية والحروب والأحلاف السياسية السياسية والحكومات التابعة والانقلابات ، ومن الضغوط الاقتصادية مثل رفض تمويل السد العالي ومنع القمح عن مصر .. وغير ذلك ، اتخذ منها أدوات أساسية له فى محاولة السيطرة على الأمة التى كان لهيب الثورة والغضب يضطرم بداخلها . وانعكس التبلور لجوهر الناصرية على اختيارها لأدوات ومستويات مواجهتها ، التى بدت فى معظمها سياسية واقتصادية ومجتمعية . ففى الداخل انصب الجهد على إعادة صياغة الأسس الموضوعية للمجتمع المصرى بما يؤدى الى امتلاك بنية مستقلة ومتقدمة . واستطاعت الناصرية بالفعل أن تتقدم خطوات واسعة نحو هذه البنية ، وفى طريقها لذلك قامت بزلزلة أركان وجذور المجتمع المصرى جميعها وأعادت من جديد بنائه بصورة شبه كاملة . وأما فى الخارج فقد تعددت ميادين المعركة مع الغرب ، ما بين الوطن العربى والساحتين الأفريقية والآسيوية ، وساحة العالم الثالث ككل . وكان الجوهر الرئيسى لهذه المعارك كلها هو تحقيق استقلال البلدان المستعمرة وتوحيد صفوفها تجاه الغرب ، وبناء النموذج المستقل للتنمية . وتعددت الأدوات مابين مشروعات الوحدة العربية الثنائية والثلاثية ، وحركة عدم الانحياز ومنظمة التضامن الأفرو - آسيوى وغير ذلك من أشكال سياسية واقتصادية .

وبذلك فان طبيعة التصور الحضارى الغربى ، والفضاء العام الذى ظهرت خلاله وتبلورت فيه الناصرية ، هو الذى اعطاها صفتها كمشروع عربى - إسلامى فى أساسه ، أفرزته الحضارة العربية - الإسلامية ، فى محاولة منها للحفاظ على الذات من جموح الآخر الساعى نحو استيعابها ودمجها بداخله . واستطاعت الناصرية أن تكون ذلك الحاجز الذى تحطمت عليه غزوات الحضارة الغربية ، الأمر الذى سعد من مواجهة الغرب لها ، وحسمه بلا أى تردد لضرورة القضاء على المشروع - الثورة بأى ثمن وبأى وسيلة مشروعة أو غير مشروعة - ولم تكن هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، سوى ضربة موجهة إلى الحضارة العربية - الإسلامية المنتفضة مجسدة فى الناصرية ، التى كان انكسارها الهائل إيذانا بانتقال الصراع الحضارى إلى مرحلة أخرى جديدة .

والحقيقة أن تحليل الناصرية ومحاولة تفسير الأسباب التى دعت الغرب إلى ضربها بهذه القسوة ، قد لايدخل كله ضمن هذا المقام ، ولكن هناك نقاطا محدودة لايجوز إغفالها ، لاتصالها بالموضوع المحورى .

والبدايه تتعلق بأسباب انهيار التجربة الناصرية وارتباط ذلك بالإسلام . وهنا تجدر الإشارة الى أنه لاجابة إلى تنفيذ الرأي الشائع ، والذي يبسط الأمور كثيرا حين يرجع هزيمة ١٩٦٧ الى البعد عن الله سبحانه وتعالى . فناهيك عن تصادم ذلك النهج فى النظر مع النهج الإسلامى ذاته ووقائع التاريخ النبوى والتاريخ الإسلامى فى جملته فهو أيضا رأى لايجد أى أساس ولو واهيا من علوم الاجتماع أو السياسه ، فالناصرية وكما فرضت عليها الشروط التاريخيه التى ولدت ضمنها قد طفى عليها الطابع السياسى - الاقتصادى : تجربة وفكرا ، ومن ثم حركة سياسية خارج السلطة فيما بعد . ولم تنل المحاور الثقافية والقيمية ما أصاب المناحى الاجتماعية من اهتمام وتطوير وتميز لها فى المجتمع والفكر المصرى العربى ، عما هى عليه فى مجتمعات وأفكار الغرب بشقيه . فحقا ان الناصرية استطاعت أن تستوعب المضمون الأساسى لتطور الصراع مع الغرب باعتباره صراعا حضاريا ممتدا ، وحقا استطاعت أن تحشد الجمهور العربى والإسلامى فى اتجاه القطعية والتناقض مع ذلك الغرب الى أقصى الحدود . ولكنها - وهنا يصدق حديث الشروط التاريخيه - لم تدر الصراع على كل ارضيته الواسعة الشاملة . فقد صاغت الناصرية وطورت نموذجا سياسيا واجتماعيا للفرد وللمجتمع فى مواجهة الغرب ، ولكنها لم تنتبه إلى صياغة النموذج الحضارى المكتمل فى وجهة الثقافى والقيمى ، ولم تطرح رؤية محددة واضحة للأهداف والشكل والكيفية التى يكون عليها هذا النموذج الثقافى المكمل لمشروعها الثورى .

وهنا يمكن الإشارة إلى ارتباط هذا الخلل فى الناصرية بالمناخ العسكرى والسياسى الذى افرزت ضمنه ، فلقد سبق الناصرية وعاصرها وتلاها وجود عدد من مدارس الفكر اليسارى والاجتماعى والغربى عموما فى مصر ، وعلى الرغم من الإنتاج الغزير والمبدع لهذه المدارس فى شتى المناحى السياسية والاقتصادية ، إلا أنه من الملاحظ ندرة ، إن لم يكن غياب ، ابداعها واجتهادها فيما يخص النموذج الثقافى بمعناه الواسع ، والذي يصلح للأرض العربية - الإسلامية . ولم يبدأ الانتباه لذلك إلا مؤخرا جدا وفى نهاية السبعينات تقريبا - وقد يكون لهذا الغياب عند تلك المدارس ما يبرره .. فهى قد نظرت منهجيا إلى النموذج الثقافى والقيمى على انه سوف يكون منتجا منطقيا وتاليا لإقامة النموذج السياسى - الاجتماعى الموجودة فى نظرياتها ، وهو ما أعطى الثقل كله فى كتابات تلك المدارس واجتهاداتها لذلك النموذج الأخير دون سواه . كما أن كون تلك المدارس نبتا عضويا للحضارة الغربية بعمومها ، قد وضع عوائق هيكلية فى طريق تطورها عربيا ومصريا . فأى منها - حتى أكثرها يسارية وراديكالية - لم ير فى الصراع الدائر مع الغرب سوى صراع سياسى اقتصادى ، ولم تطرح

إحداها على الإطلاق مفهوم الصراع الحضارى ، أو القطعية التاريخية أو التناقض الجذرى مابين حضارتنا وحضارته . وهو الأمر الذى قد يجد تفسيره فى أصول هذه المدارس والأفكار باعتبارها منتجا فكريا غربيا أفرز ضمن اختلافات الحضارة الواحدة وضمن تطورها الداخلى ، وليس خارجها وضمن التناقض والصراع الجذرى معها .

ولقد أثر هذا المناخ الفكرى - السياسى على طريقة نظر الناصرية إلى مسألة النموذج الثقافى وضرورته ، حيث ابتعد بها عن إثارته ومحاولة حلها . ولكن تميز الناصرية عن تلك المدارس ، وهو ما أعطاها ثقلها ودورها التاريخى بفهمها لطبيعة العلاقة مع الغرب باعتبارها صراعا حضاريا ممتدا وقطعيا ، هو ما جعل ذلك الابتعاد ليس بذات مسافة المدارس الأخرى ، وسارع من عودتها ، متقدمة أيضا عن كل المدارس إلى إدراك أهمية وجود نموذج ثقافى متميز ، وإن كانت قد دفعت فى ذلك ثمنا فادحا .

فقبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهى الثمن الفادح المقصود بدأ أن الناصرية قد غاب عنها عنصران هامان : الأول استشفافها لطبيعة المرحلة التالية من تطور الحضارة الغربية ، ومن ثم صراعها مع الحضارة العربية - الإسلامية ، وهى المرحلة التى تلى الاخضاع ، ويبدأ فيها التفكيك واحلال مقومات حضارة الغرب محل مقومات حضارتنا واحدة بعد أخرى . والثانى هو أن الأرضية الحضارية التى تنطلق منها مصر والأمة العربية إنما هى أرضية الحضارة الإسلامية - العربية ، وليست العربية فقط . ولقد كان لغياب هذين العنصرين أثر كبير فى إغفال الناصرية لإعداد المجتمع والفرد وفقا لنموذج ثقافى وحضارى وقيمى متماسك وأصيل ، استعدادا للمرحلة التالية من غزو الغرب لنا ، وهى المرحلة التى يمثل فيها ذلك النموذج الإمكانية المحورية فى الصمود لها والمرور منها بسلام . وكان لغياب العنصر الثانى بالتحديد أثر عظيم فى عدم انتباه الناصرية للأهمية القصوى التى يمثلها التراث ، والإسلام فى القلب منه ، فى امتلاك هذا النموذج الغائب .

ومع فداحة الهزيمة ، انتبهت الناصرية إلى المعنى الكامن فيها ، وأيضاً إلى ما فات عليها استيعابه من عناصر قبلا . فقد أدرك عبد الناصر مضمون الهزيمة المرتبط مباشرة برغبة الغرب وحضارته فى الاخضاع النهائى للحضارة الأخرى المتمردة والصاعدة قليلا ، كما انه إستشف أيضاً طبيعة المرحلة التالية لضرب النموذج الثورى سياسيا وعسكريا ، أى مرحلة التفكيك والإحلال بهدف النفى الحضارى وعبر هذا انتبه الرجل إلى الغياب المخلل للنموذج الثقافى ، وتيقن من ضرورة صياغته من جديد : متميزا ، عربيا ، إسلاميا . ومن ثم كان هذا الإلحاح

النظرى والعملى من قبل عبد الناصر شخصيا بعد نكسة ١٩٦٧ على أن يسير فى خطين متوازيين : الأول هو إعادة بناء النموذج السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى دمرته الهزيمة. والثانى هو الحديث عن "ثورة ثقافية" وإعادة لبناء الإنسان العربى المصرى ، وظهرت تحليلات ذلك الاهتمام الأخير غزيرة فى خطبه أو تصريحاته أو أدبياته المختلفة . وهنا يشار إلى ذلك التحليل الذى يبسط أيضا بكثير مما يسميه " بجنوح الخطاب الناصرى" بعد ١٩٦٧ نحو الدين ، حيث يصفه بأنه كا تعبيرا عن حالة يأس وعن رغبة فى مخاطبة الجمهور المسلم فى عواطفه الدينية . ويبدو ذلك "الجنوح" فى سياق التحليل السابق غير مفتعل ، وإنما طبيعى وضرورى ، فهو لم يمثل اتجاها سلبيا انكفائيا بقدر ما مثل إدراكا حقيقيا لطبيعة المفتقد فى المشروع الثورى ، والكيفية التى يجب ويمكن بها تداركه إيجابيا .

وفى ظل المرحلة الناصرية وطبيعة الصراع مع الحضارة الغربية أثنائها ، كان طبيعيا أن يختفى الجدل الداخلى حول الوافد والموروث ، فقد طغى هدير البناء والمعارك على كافة القضايا . ولم يكن الإخضاع كهدف أساسى للغرب فى صراعه مع الناصرية ليسمح له بالصراع معها على مستويات ثقافية ورمزية بعيدا عن المستوى السياسى والعسكرى والاقتصادى المباشر . وبالتالي لم يشعر المجتمع المصرى بكبير تهديد من هذه الزاوية . وظلت محاولات البناء الناصرية ، بما تخللها من مصاعب ، هى الهدف الأساسى لذلك المجتمع ، الأمر الذى أبعد كثيرا من هاجس الوافد والموروث ، وطرح بدلا منه هاجس الخضوع أو التحدى . وهو الهاجس الذى ضخمت منه الطبيعة المستفزة للهجوم الغربى ، والاستجابة المتحدية من الناصرية ، الدولة والقيادة والمجتمع .

تطور جديد .. والجدل مرة أخرى

مع انهيار التجربة الناصرية الأخيرة برحيل قائدها عام ١٩٧٠ ، وبافراغ حرب أكتوبر ١٩٧٣ من مضمونها ، وفتح أبواب مصر واسعة أمام الغرب الرأسمالى ، انتقل الصراع الحضارى إلى أكثر مراحل خطورة وكثافة . فقد أدرك الغرب المضمون المتحدى والحضارى للتجربة المنهارة . ومن ثم فقد عمد إلى "حرق المراحل" ، والتسريع من خطوات اقتحامه لمصر والوطن العربى فى غيبة التحدى . وهنا ظهرت فى الأفق مرحلتا الإخضاع ، والتفكيك معا فى آن واحد . وكشفت الحضارة الغربية من هجومها الساحق ، مستخدمة وفى ذات الوقت ، كافة الأدوات السياسية والاقتصادية والعسكرية الممكنة لتحقيق الإخضاع الأخير لحضارتنا ، وبجانبها كل وسائل التفكيك والإحلال الثقافى والرمزى والقيمى - وساعدها فى المهمتين معا

ذلك القبول المريب من القيادة السياسية المصرية حينئذ ، لهذا الغزو الشامل . وإن كان قد دعم من مهمتها الثانية بصفة أخص ، عدم تمكن الناصرية من إنحياز صياغة النموذج الثقافى المقاوم، بعد انتباهها إلى أهميته بعد ١٩٦٧ . كما ساعدها أيضا ذلك التطور التكنولوجى والعلمى الهائل ، الذى حققته الآلة الغربية فى أدوات ووسائل الاتصال والإعلام ونقل المعلومات ، والتى استخدمت جميعها ، وبكفاءة عالية ، فى الغزو الثقافى لمصر ومجمل المنطقة العربية - الإسلامية . وبوقوع مصر ، قلب الحضارة العربية - الإسلامية ، ما بين مطرقة الاخضاع وسندان التفكيك والإحلال ، اهتزت قواعد المجتمع المصرى ومعه العربى - الإسلامى بعنف بالغ ، وظهرت القروح مؤكدة سواء فى قاع المجتمع أو على سطحه ، شاملة ليس فقط المحور السياسى أو الاقتصادى ، بل كل محاور الوجود الاجتماعى ، وبصفة خاصة البناء الثقافى والقيمى والرمزى . ولما لم يكن طبيعيا أن تنهار الحضارة العربية - الإسلامية سريعا وبغير مقاومة عنيفة فإن هذا الجسد المحاصر بضراوة ، قد أفرز خلال هذه الحقبة - ولا يزال - صور مقاومته التلقائية . والتى تعكس إلى حد بعيد احساسه الشديد بخطر الاخضاع والتفكيك والتحليل . وتميزت هذه الصور بخصائص ثلاث : أولاها هى لجوئها الى الاسلام والاسلام وحدة كإطار سياسى وثقافى وحضارى فى مواجهة الغرب الغازى . والثانية هى جنوحها الواضح نحو التطرف فى معاداة ذلك الغرب وحضارته . والأخيرة هى اتسامها بالشكلية المفرطة والتمسك المبالغ فيه بالطقس والتقليد . وتجلت هذه الخصائص الثلاث للمقاومة "الطبيعية" للجسد الحضارى العربى - الإسلامى فى هيئة الحركة الإسلامية التى شهدت السبعينات انبعاثها ، والتى أصبحت صفة الكفاحية المشار إليها فى المقدمة ، هى الصفة الرئيسية لها والجامعة لتلك الخصائص الثلاث ، سواء فى مواجهة الغرب أو فى مواجهة المجتمع كله .

ويبدو المقام هنا مناسبا لإعادة النظر فى موقع هذا الانبعاث الإسلامى من التطور المعاصر لمصر والمجتمع العربى . فقد يكون صحيحا كل ما يقال عن سلبيات اتسمت بها الحركة الإسلامية ، سواء من زاوية جمودها وتعصبها الشديد وعدائها المعلن لجميع مخالفينها فى الرأى والاعتقاد السياسى والفكرى . كذلك فانه صحيح ما هو ثابت عن رفضها القاطع لأى تماس أو استفادة أو استغلال مما ترى هذه الحركة أنه خارج عن حدود الإسلام معتقدا أو حضارة . وأيضا فانه صحيح ما هو معروف عن رفضها للخوض فى تفاصيل تصوراتها حول كيفية تنظيم محاور المجتمع المختلفة ، واكتفائها الدائم بالشعارات العامة الشاملة ، التى تبدو من فرط عموميتها غامضة مبهمه .

كل ذلك صحيح ، وأكثر منه ، وهو يعطى تقويماً سلبياً لهذه الحركة الإسلامية الكفاحية . ولكن الوصول لذلك الحكم يقتضى - فى رأينا - أن يقتصر مجال النظر على حدود اللحظة الحاضرة ، وأن يخرج عن ساحة السياسة بتجلياتها . أما النظر إلى أبعد من الحاضر سواء بالعودة إلى الماضى أو محاولة استشراف المستقبل ، وتوسيع ساحة الرؤية إلى أبعد من السياسة حيث أفاق التطور التاريخى والحضارى . النظر بهذه الكيفية قد يعطى أحكاماً من نوع مختلف كثيراً . فهو يضع تلك الحركة الإسلامية ، بكل ماسبق استعراضه من سلبياتها ضمن موقع تاريخى ودور لم يكن له من بديل سواها . فتطرف الغزو الحضارى الغربى وشموله للإخضاع وللتفكيك والإحلال ، كما لا بد له تاريخياً - من تطرف مضاد . وسرعة الإقحام والتفكيك ، كان لا بد لها - تاريخياً أيضاً - من جمود يقى قليلاً من التحلل والإحلال السريعين . وفى مثل تلك المراحل التاريخية ، والتي عرفتتها حضارات وأمم أخرى ، يكون اللجوء دائماً إلى الجامعة الحضارية المحورية ، التى تضم بداخلها أهم عناصر الوعى الجمعى والثقافة العامه الموروثة والأصيلة . حيث ذلك فقط يمثل الوسيلة المثلى للاحتفاظ بالتماسك الداخلى قائماً ، ولم يكن هناك سوى الاسلام صالح لهذا الدور . ولم يكن هناك بدمع كل ذلك أن يكون للانبيعاث الإسلامى الكفاحى سلبياته الكبيرة على المستويين الآتى والسياسى . ولكنه كدور تاريخى ، لا يبدو أنه كانت هناك ثمة إمكانية حقيقية لتجاوزه أو عدم المرور عبره ، لتوقى خطر التفكك والإحلال والنفى لحضارتنا ، فى غياب مشروع نهضوى - سلطوى وشعبى مثل المشروع الناصرى . فقد قامت الصحوة الإسلامية ، وفى ظل شروط تاريخية مختلفة ، ويمضمون مختلف كثيراً ، بذات الدور الذى قام به المشروع الثورى الناصرى فى وقاية الحضارة العربية - الإسلامية من الانهيار الأخير والفناء النهائى .

وكان منطقياً مع مثل ذلك التطور فى الصراع بين الغرب وحضارتنا ، أن يعود الجدل بين الوافد والموروث إلى الساحة مرة أخرى ، وبصورة أشد كثافة وأكثر اتساعاً عما كان عليه فى العقود الثلاثة الأولى من القرن . طارحاً ذات الأسئلة بمضمون متطور وشكل جديد ، مجاباً عليه هذه المرة بأصوات عديدة آتية من كافة جنبات المجتمع ، وليس من نخبته فقط ، وكان منطقياً أيضاً أن يأخذ الجدل كل تلك الخصائص التى تجعل من صورة جديدة مختلفة نوعياً من الجدل القديم بخصائصها التى سبق الحديث عنها فى الأجزاء الأولى .

أى حوار اذن ؟

فى ظل التحليل السابق كله تتبلور مجموعة من النتائج ، هى وحدها التى تتحدد بها الطبيعة الحقيقية - كما نراها - للحوار الإسلامى الناصرى . وأولها ، أنه من مرحلة لأخرى ،

ومع الاعتراف الكامل بأهمية كافة العوامل الداخلية : اجتماعية وسياسية واقتصادية ، فإن التناقض الأساسى طيلة تاريخنا الحديث يظل هو تناقضنا مع الغرب المختلف عنا . ويظل تخلفنا - بالمعنى الشامل للكلمة وليس فقط الاقتصادى - راجعا فى أساسه إلى ذلك الغرب بتجلياته المختلفه ، سواء داخل بلادنا فى صورة طبقات وقوى وأفكار ، أو فى منطقتنا فى صورة الكيان الصهيونى المصطنع ، أو بالحضور المباشر لذلك الغرب ذاته . وتأکید مسئولية الغرب عن ذلك ليس لها أى جوهر أخلاقى ، سواء بادانته ، أو برفع اللوم والمسئولية عنا ، فقط هو تأكيد لما أفرزه التاريخ من حقائق وليس اصطناعا أو اختلاقا لها . وثانية النتائج أن هذا التناقض فى جوهره حضارى بما للحضارة هنا من معنى شامل عام . والصراع القائم بيننا وبين الغرب هو صراع بين الحضارة الغربية الإسلامية بما لها من قواعد وخصائص وبين الحضارة الغربية أيضا بقواعدها وخصائصها ، وهو صراع مستمر وطويل الأمد ومتعدد المراحل . ويلقى بنا ذلك الى النتيجة الثالثة وهى أن مرحلة الصراع الحالى يتحدد فيها هدفان للحضارة الغربية فى غزوها ، ولنقل هى مرحلة تجتمع فيها مرحلتان : مرحلة الإخضاع ومرحلة التفكيك والإحلال . حيث الأولى تتجه الى الإرادة السياسيه والاقتصادية ، وتنصرف الثانية الى تفكيك الأبنية والعلاقات والرموز الثقافية والقيمية العامة، وإحلال أخرى وافدة بدلا منها . ولعلها المرة الأولى فى تاريخنا الحديث التى تجتمع فيها المرحلتان ويخوضهما الغرب بكل ثقله وتقدمه .

وفى ضوء النتائج السالفة ، فإن أهمية الإسلام والناصرية تتأكد ، وتبدو العلاقة أو الحوار بينهما أكثر وضوحا ، ليس فقط بدافع الرغبة فى تحقيق ذلك ، أو تحت ضغط الانحياز الأيديولوجى لأحدهما أو كليهما . وإنما من استقرار تطور بلادنا التاريخى ، وموقع كل منهما بداخله ودوره الذى قام به فيه ، مما يبنىء بطبيعة الدور الذى يمكن لهما القيام به فى الحاضر والمستقبل .

فاذا كانت نتائج هذا الاستقرار هى السابقة ، فإن هناك مقاومة مطلوبة من هذه الأمة ومن تلك الحضارة . مقاومة تتناسب بالضبط مع طبيعة الغزو والاجتياح ، وهى كما سلف تتمحور حول أهداف الإخضاع والتفكيك والإحلال . هذه المقاومة للإخضاع لابد من خلقها فى صورة بناء مجتمعى وهيكلى ومادى وسياسى ، يتمحور حول الإستقلال والتقدم والإكتفاء والعدل ويؤطر بدولة موحدة ديمقراطية ، مكانها الطبيعى هو الأرض العربية الواحدة . وأما التفكيك والإحلال ، فمقاومتها لاتتأتى سوى عبر نموذج ثقافى وقيسمى أصيل ونافذ إلى أحشاء

مجتمعنا وتراثه ، ويخلق الانتماء الحقيقى وليس الشكلى ، ويكون فى ذات اللحظة معبرا عنه . ملتصقا ببسطاء الناس وأغلبتهم ومشكلا لشخصيتهم الحضارية المتميزة ووعيهم الجمعى الخاص .

وتبدو صورتا المقاومة المطلوبتان منطبقتان بالضبط على الإسلام الكفاحى وعلى الناصرية، وليس أحدهما فقط . فلم يعد من الكافى أو الممكن وقف الإخضاع فقط بغير نموذج ثقافى صلب . فالتاريخ القريب يشهد بعقم المحاولة . كما أن غض البصر عن محاولات الإخضاع السياسى والاقتصادى والعسكرى ، والوقوف فقط أمام اجتياح التفكيك والإحلال ، بالتستر، وراء الاسلام الطقسى الحرفى قد يكون مطلوبا فى مراحل بعينها ولوقف انهيار ، ولكن استمراره لن يطيل أمد المقاومة كثيرا . ومثل الدولة العثمانية وما لها لا يزال حاضرا فى التاريخ وفى الأذهان معا . ولايعنى ذلك أن الهدف من صيغة (الإسلام-الناصرية) هو هدف وظيفى ذرائعى ، ومؤقت بمقاومة الغزو الحضارى . فناهيك عن أن هذا الغزو ليس مجرد مرحلة تاريخية طارئة فى تاريخنا ، فهو تاريخنا المعاصر والحديث ذاته، ولعله مستقبلا أيضا ، متقدمين أم متخلفين ، باقين أم منفي وجودنا الحضارى ، يتوقف كله على ذلك الغزو الحضارى. ناهيك عن ذلك فإن طريق تطورنا الحضارى الخاص ، والوصول إلى بناء مشروع حقيقى للنهضة الشاملة يستلزم الإمساك بالعناصر القادرة على دفعنا نحوه خطوات واسعة وراسخة . وهنا تبدو أهمية الإسلام والناصرية ، هذه المرة فى البناء الإيجابى وليس مجرد المقاومة الفاعلة ففهما ، وفيهما فقط تتوافر كافة هذه العناصر .

فالمسألة إذن ليست مجرد حوار بين الإسلام والناصرية ، بل هى المركب الوحيد القادر على تجاوز جدل القرنين الدائر فى بلادنا : الवाद والموروث ، الأصيل والمعاصر . مركب الإسلام - الناصرية هو المواجه للمركب الغازى : إخضاع - تفكيك وإحلال ، وهو المنطبق على هدفنا المزدوج : وقف الانهيار - بناء المشروع الحضارى . الوصول إلى صيغة فكرية وشعبية ومجتمعية وسياسية لمركب الناصرية - الإسلام هى الإمكانية الوحيدة لتتجاوز الشرخ الكبير المستمر منذ غزو نابليون لنا ، وهى الإمكانية المحورية الواقعية والملموسة لجمع عنصرى بقائنا فى مشروع واحد : أى الأصالة والمعاصرة . فالإسلام سيظل دائما هو الإطار المرجعى لتلك ، التى قد تشاركه فيها روافد أخرى غير إسلامية ، ولكنه يظل هو قلب الأصالة فى مجتمعنا . والناصرية ستظل دائما بحكم بنيتها وأهدافها ومرحلتها قائمة فى قلب العصر وإحدى أهم شواهد ولبناته . ومن ثم فإن النجاح فى بناء ذلك المركب هو السبيل الوحيد لكى لاتذوى

وتندثر عناصر الأصالة من حياتنا ، أى الإسلام ، لكى لا تتشوه ملامح المعاصرة المستقلة وتندمج فى بنية العصر ، الذى هو حتى الآن ليس بعصرنا ، أى الناصرية .
وببقى فى النهاية تساؤلان هاما ومنطقيان ، الأول على أى إسلام وأية ناصرية تتكون الصيغة - المركب ؟ ثم كيف يتم ذلك ؟

سبع خصائص مشتركة

وما نعتقد أنه قراءة التاريخ تشير علينا به بصدد السؤال الأول : أن الناصرية المقصودة ، هى تلك الأفكار والتيار اللذان يتميزان بالتمسك الصارم بجوهر الناصرية المستقل والمتحدى وغير المتهاون لا فى أهدافه ولا فى مستقبل ومصالح الوطن . أما الإسلام فهو الإسلام الكفاحى الذى سبق تحديده فى المقدمة وبتفصيل أكثر فان هذا الإسلام وتلك الناصرية هما اللذان تجمع بينهما خصائص سبع أساسية ، وهى تقدم - فى رأينا - أساسا حقيقيا لإمكانية التركيب ، ولا تجتمع فى تيار فكرى أو سياسى سواهما وتنصرف الخاصيتان الأوليان إلى بنية هذه الناصرية وذلك الإسلام ، وليس إلى مضمون كل منهما ، والخاصية الأولى هى الإطلاقية ، ويقصد بها إمتلاك فطر ذهنى وفكرى من الأسباب والعلاقات والنتائج والنماذج الثابتة أو شبه الثابتة ، والتي تكتسب فى النهاية معنى ذا طابع مغلق وقطعى . ويقوم كل منهما على هذه الذهنية سواء فى طرحه الفكرى أو السياسى ، وفى رؤيته للكون والوجود والتاريخ والمجتمع والعلاقات والحاضر المستقبل . وتستخلص النتائج والتفسيرات الفكرية السياسية والاجتماعية دائما بطريقة تجعلها متصفة غالبا بصفة الإطلاقيه هذه . أما الخاصية البنائية الثانية بين الإسلام الكفاحى والناصرية ، فهى الحديثة . والتي يقصد بها النزوع الثابت والجوهري إلى تبنى أكثر المواقف جذرية سواء هلى صعيد الفكر أو السياسة أو المجتمع . فاذا كان لكل موقف أو رؤية أو تحليل حدان نهائيان تقع بينهما مجموعة نقاط متوسطة ، فان ذلك النزوع يدفع الإسلام الكفاحى ، والناصرية دائما إلى الذهاب والتشبث باحدى هاتين النهايتين الحديثتين . ولعل هاتين الخاصيتين البنائيتين قد تولدتا ضمن الشروط التاريخيه التى نشأ فيها الإسلام الكفاحى والناصرية ، وهى شروط مواجهة حادة وعميقة ومصيرية ، مما نتج عنها التصاقهما وخاصة الثانية بهيكل كل منهما .

أما الخصائص الخمس المشتركة الأخرى ، فهى تتعلق بمضمون كل من الإسلام الكفاحى والناصرية . فكلاهما ووفقا للخاصيتين السابقتين ، ولما هو معروف من أسسه ودعائمه ، يقف من الغرب وحضارته موقفا مناقضا وقطعيا . وهما ، وبدوافع قد تكون مختلفة ، ينظران

دائما الى العلاقة مع ذلك الغرب على أنها صراع مستمر ومتعدد الصور ، وان يظل الصراع الحضارى هو جوهره المستمر والثابت . وتأتى الخاصية الثانية من قلب الأولى ، فهذا التقدير من الإسلام الكفاحى والناصرية للعلاقة مع الحضارة الغربية ينطلق وينعكس من وعلى رؤيتهما للذات ، أى للحضارة العربية - الإسلامية ، فهما يؤكدان على فكرة التمايز والخصوصية اللذين تتمتع بهما تجاه الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الغربية ، التى لها أيضا تمايزها وخصوصيتها .

وينطلق الإثنان من هذه الرؤية لكى يرفضوا من جهة مفهوم الحضارة الكونية الواحدة ، وي طرحان من جهة ثانية ضرورة التطور الحضارى المستقل والتمايز والمتعدد فى ذات الوقت .

وينطلق الإسلام الكفاحى والناصرية ، وهى الخاصية الثالثة المشتركة ، من طرحهما "لدور" دائم ومستمر وجوهري للحضارة العربية - الإسلامية ، وهو دور يتميز بأنه ملاصق لوجود هذه الحضارة واستمرارها ، وأن مجاله يمتد ليشمل المجتمعات والبدان الداخلة ضمنها بالإضافة إلى الفضاءات الحضارية الأخرى المجاورة لها والمشاركة معها فى بعض أو كل همومها ومشاكلها . ويتميز هذا الدور أخيرا بأنه يطرح دائما مصر كمحرك ودافع له باعتبارها قلب تلك الحضارة الإسلامية - العربية ، وإذا كان مسمى هذا الدور يتخذ عند الإسلام الكفاحى "الدور الجهادى" ، وعند الناصرية "الدور التحررى" فان قدرا كبيرا من التماثل المضمونى فيما بينهما يظل قائما وحقيقيا أيضا على الرغم من الاختلاف الأكيد فى المقدمات والمبررات المطروحة لكل منهما .

ويشترك الإسلام الكفاحى والناصرية فى خاصية أضفت على كل منهما بعدا شعبيا ومجتمعيا متميزا وحقيقيا . فهما يتميزان عن المدارس والتيارات الأخرى الفكرية والسياسية ، بأن لهما فى الواقع الاجتماعى والتاريخى فى مصر والوطن العربى منطلقا مثاليا متحققا من قبل . فهما ليسا مجرد رؤى وتجريدات نظرية ، بل أن كليهما نتاج لتجربة معاشة وملموسة كان مكانها هو المجتمع العربى - الإسلامى ، وعاصر الجمهور التجربة فى كل حالة واندماج بها ومعها ولمس عن قرب إيجابياتها ، والتقدير الجمعى تجاه التجريبتين ، هو فى أغلبه تقدير إيجابى لهما ونظرة إليهما باعتبارهما جزءا أصيلا من التجربة التاريخية والمجتمعية للواقع العربى - الإسلامى .

وإن كانت هناك بعض المحددات التى قد تفتح الطريق أمام الإجابة ، وهى فى جملتها تنبنى على الرؤية السابق طرحها لمضمون الجدل ودوره . ومنها يتبين بوضوح انه يتجاوز بكثير

حدود الحوار المباشر بين التيارين الناصري والإسلامي ، اى الحوار المقصود ذى الأطراف المحدده عينا . كذلك فالحوار ليس وقفا على المنتمين للتيارين ، بل أنه مفتوح ، ويجب الا يكون غير ذلك ، لكل الذين يرون وجاهة وضرورة فى تحقيق المركب - الصيغة السابق طرحها ، كذلك فان الوصول لهذه الصيغة ليس فقط مجرد عملية حوار سياسى مباشر ، ولا حتى فكرى أكثر إتساعا ، وإنما هو أيضا عملية إجتماعية طويلة ومعقدة تقوم فى مجملها ليس فقط على تبنى هذه الصيغة لفظيا أو كتابيا ، وإنما تستلزم تمثلها تاريخيا وصياغتها على مستوى النموذج الفردى والجماعى اليومى الذى يفصح فى ذاته عن معادلة الإسلام الكفاحى - الناصرية . وتتأكد أهمية هذا النموذج "الحياتى" فى قدرته على مخاطبة الجمهور بشكل مباشر وفى غير استهلالات أو مشروطات طويلة ومعقدة . فقط أن يكون محتوى هذا النموذج الفردى والجماعى ، أصيلا وحقيقيا وليس مؤقتا ومدعيا لفترة مهما طال أمدها .

وأخيرا فإن المحدد الأهم فى ذلك الجدل ، هو أن إقامه ليس وفقا على طرف بعينه ، ولا يستلزم فى ذات الوقت أن يوافق عليه مايمكن تسميتهم بمثلئى الطرفين ، بإقامه رهن بإدراكاً أى من هذين الطرفين لأهمية الوصول للصيغة والاقتناع بإمكانية تحقيقها ، ومن ثم فان مبادرة البدء ليست وقفا على أحدهما ، فكلاهما مرشح للبدء ، وكلاهما قادر على إقام الطريق ، فالحوار المقصود هو فى الأصل هو حوار مع وبين مقومات كل من التيارين ، وليس بالضرورة مع أفرادهما أو جماعاتهما ، فلا الناصرية ومقوماتها ملك لأحد بعينه ، ولا الإسلام الكفاحى ملك أيضا لأحد . فهما لشعبنا ولأمتنا ولحضارتنا ومن يشعر بالانتماء الحقيقى والفعال لهما هو فقط المرشح للمبادرة ، التى غالبا ماسيغير لمجاحها من كل تضاريس التاريخ الذى عرفناه ونعيشه ونتطلع إلى صنعه .

هامش

* قد تكون بعض أفكار هذه المحاولة مسبقة الذكر والتحليل والتبنى عند عدد من الأساتذة والزملاء المهتمين والمهتمين بتلك المسألة . ولم نشر إلى ذلك عند كل فكرة أو فقرة ، لأنه من جهة ليس المقصود هنا هو التأريخ أو الرصد أو التوثيق لتلك الأفكار ، ومن جهة ثانية لأن شيوع الأفكار أرسخ من أن ينسى أحدا من الناس نسبتها لأصحابها وفضل سبقهم ، ومن أن يسمح لبعض الناس بانتحالها وادعائها لأنفسهم . ولكن يبقى أن تلك الرؤية على إجمالها ، تلح على الكاتب كما هي : بأنكارها وعلاقاتها الداخلية وبنيتها ، المسبوق منها والمبتدع ، وهو ما يحمله وحده مسئولية طرحها بالصورة التي هي عليها .

الناصرية والإسلام

ثلاث إشكاليات

د. رفعت لقوشه

الاقتراب من المسألة الناصرية - الإسلامية ، هو جهد محفوف بملاسات المحاذير ولا أقول بموانع المحظورات ، فلقد ترك التصادم السياسى بين عبد الناصر وجماعة الإخوان المسلمين ظلالة ضاغطة على الذاكرة تتحفظ - ولو بالإيحاء السيكولوجى - على مجرد الاجتهاد فى تناول المسألة ، وكانت - بالمثل - المداخلات حول تعريف القومية العربية وعلاقتها بالدين هى الأخرى قيد على إجتهد التناول ، فلقد رفع عبد الناصر شعار القومية العربية وأصبح محسوبا عليه ، كما أن بعض العناصر الناصرية لم تتردد - وما زالت - فى التأكيد على عالمانية الخطاب الناصرى^(١) وفى ظل واقع ثقافى يتداول المفاهيم ومن بينها مفهوم العلمانية أكثر مما يؤصلها ، فلقد اختلط الأمر .

هذه الملاسات وعلى الرغم من كل محاذيرها لاتصادر حق تناول المسألة الناصرية - الإسلامية ، لأن هناك ما يبرر موضوعيا تناولها .. طالما إننا سنتنصر فى التناول لفكرة التاريخ لا لوهم المثال ، لأن فكرة التاريخ سوف تقودنا - ابتداء - إلى نفى المحتوى الأيديولوجى المغلق للإسلام وللناصرية ، فالأخيرة (الناصرية) حركة تعبير وطنى تتعدد فيها المقولات ، وهى بذلك تعكس روح عصر دون أن تحتكر لحسابها الزمن ، ومقولاتها مفردات وطنيه ، ولكن هذه المفردات ذاتها تقبل بالتضفير فى جمل وطنيه أخرى ينتظم بها الخطاب السياسى لأكثره من قوة .. بعضها قد يكون فى خصومة مشهورة مع الناصرية .

والإسلام يتجاوز بمفهومه شعائر الدين ، ولكننا نضلعه كثيرا إذا استلبناه كأيدلوجية ، وإلا فإننا نحكم عليه بالموت التاريخى ، لاعتبارين أساسيين :

(أ) إن الإسلام كأيدلوجية سوف يشتبك فى علاقة نفى حدى مع تاريخه ، فمعاوية على سبيل المثال هو جزء من التاريخ الإسلامى ، ولكن لا يمكن تطويبه كرمز للأيدلوجية الإسلامية ، وهذه الملاحظة تنسحب على كثيرين من رجالات التاريخ الإسلامى عبر فترة زمنية واسعة تكاد تمتد لتغطى تقريبا حوالى ٩٠٪ من عمر هذا التاريخ .

(ب) إن الإسلام كأيدلوجية سوف يتحول بالضرورة إلى شاهد إثبات على نهاية المعرفة (فالأيدلوجيه أيا ما كانت هي إعلان بنهاية المعرفة) ^(٢)، وإذا إستدعى الإسلام نفسه للشهادة فكأنه يستدعى نفسه إلى خارج التاريخ ، بل كأنه يخون الإرادة الألهية ذاتها (وأنا أعنى نص اللفظ لا مجازه) فالإرادة الإلهية فرضت تحدى المعرفة على الجنس البشرى بدءا من زمن الخليفة ، وهو تحدى يعتمل بصيروره ديناميكيه تسلك فى دوائر مفتوحة ، وبالتالى فإن أى موقف يبطل مفعول هذه الصيروره بادعاء نهاية المعرفة ، لا يعود فقط - موضوعيا - موقفا ضد التاريخ ، ولكنه يصبح - عقائديا - بمثابة موقف ضد الإرادة الألهية .

الناصرية ليست أيدلوجية مغلقة .. والإسلام ليس كذلك ، لعلنا بذلك نفتح طريقا إلى تناول المسألة الناصرية - الإسلامية ، باعتبار التجربة الناصرية هي أحد نتاجات التاريخ الإسلامى فى القرن العشرين ، ولكننى وفى وقفة تقاطعية أسمح لنفسى باستدراكين :

١- إن تناول المسألة ليس محاولة لتبرئة عبد الناصر فى ذمته الإيمانية (فلقد ذهب البعض إلى حد اتهامه بالإلحاد) ، فهذا أمر لا أجد نفسى طرفا فيه ، فالله عز وجل وحده هو الذى يعلم دخائل القلوب ، وهو لم يعط علمه لأحد ، والنبض الإيمانى فى قلب عبد الناصر لا يعلم به إلا الله عز وجل .. وهو الآن فى رحابه .

٢- إن تناول المسألة ليس محاولة للتستر على أخطاء عنف الممارسة الذى وقع فى تجاوزات النظام الناصرى عند حل التعامل مع جماعة الإخوان المسلمين ، وفى حقيقة الأمر فلقد انسحب الطرفان إلى مسرح عمليات العنف المتبادل .. وكان ذلك مؤسفا كله ، ولكن لكل تجربة إجتماعية أخطائها - ولقد حفل التاريخ الإسلامى بالكثير من هذه الأخطاء - ولن يفيد أحد تجاهلها أو تبريرها .. كما لن يفيد أحداً التعلق بأستارها ، ولكن قد يكون من المفيد للجميع فهمها فى الإطار العام للسياق التاريخى .

هكذا نقرب من المسألة الناصرية - الإسلامية ، لرفع التناقضات الصورية بين طرفيها ، وهى التناقضات التى تحملها ثلاث إشكاليات يتضمنها ملف المسألة :

١- إشكالية عبد الناصر - الدائرة الإسلامية .

٢- إشكالية الإسلام - القومية العربية .

٣- إشكالية عبد الناصر .

ولنبداً بالإشكالية الأولى ، فهى الأسبق فى "أجندة" التبويب الزمنى فى ملف المسألة .

أولا : إشكالية عبد الناصر الدائرة الإسلامية

لا جدال في أن جذور التشكيل لفكر عبد الناصر تمتد إلى ثلاثينيات وأربعينيات هذا القرن، وهي الفترة التي أعقبت سقوط الخلافة العثمانية وظهور الدول الوطنية في محيطها الوراثي، وليس هناك أدنى شك في أن الفكر الإسلامي قد عاش صدمة سقوط الخلافة، والتي كانت إحدى الزوايا الهندسية في معمار التاريخ الإسلامي، ولنا أن نتصور أن هذه الصدمة قد امتدت بآثار ظلالها في خلفية العقد الثلاثيني والعقد الأربعيني لهذا القرن، فلأول مرة كان على التاريخ الإسلامي أن يواجه تحدي الاستثناء وهو أن يستمر ولكن بدون خلافة، ولو أننا عدنا بالذاكرة وتمثلنا الحدث لوجدنا أن الكتابات الأولى لعلي عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد، هي ردود فعل لمعيشة اللحظة، وهي بالتالي لم تكن نقضا للتاريخ الإسلامي ولكن قوة دفع صريحة له.. إذ أنها تغذيه برافد حيوي للاستمرارية في مآزق الاستثناء، بهذا المعنى.. كان علي عبد الرازق وفيما للتاريخ الإسلامي وهو يقول في كتابه الاسلام وأصول الحكم "إن الاسلام لم يقرر نظاما معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقا للأصول الفكرية والاجتماعية التي توجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومقتضيات الزمن، أما فكرتي في الخلافة فهي أنها ليست نظاما دينيا.. وأن الدين الإسلامي يرى من نظام الخلافة" (٣)

وحتى طه حسين في أكثر حالاته تطرفا وهو يقول "علينا أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، ضيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، أوما يحمد منها وما يعاب" (٤) كان هو الآخر يصدر عن رد فعل للموعى بتحدى الاستثناء وأيا ما كان الرأي في أطروحاته، فإنها لم تكن تقايض على التاريخ الإسلامي ولكنها كانت تقايض لحسابه.

ولقد كشفت الكتابات الأولى لهذا الرعيل عن البعد الإنساني للإسلام، وكان الكشف قاطعا لدى العقاد وهو يقول "نحن نتعلم من التاريخ أن الدولة الحاكمة لا تدوم إلا بمقدار ما يكون لدوامها من رسالة عالمية، والشئ الذي يتعلق بالإنسان هو إزدياد نصيبه من الحرية والتبعة، والشئ الذي يتعلق بالإنسانية جميعاً، هو إزدياد نصيبها من التعاون والاتصال" (٥).

وهكذا تأصل في مصر تيار يحاول أن يجدد التاريخ الإسلامى فى زمن "الخلافة" ، كان هذا التيار التحديثى يحيط بعبد الناصر وأبناء جيله ويؤثر فيهم بدرجة أو بأخرى ، وعلى الجانب الآخر كانت هناك قوة تأثير موازية تبحث فى الإسلام عن هويته "قومية" ، ثم تتداعى بذاتها لتبحث عن دوله تجسد هذه الهوية ، وكانت هذه القوة ترغب فى الأخرى فى تجديد التاريخ الإسلامى فى زمن "الخلافة" ولكن بإعادة إحياء مفهوم "الخلافة" ، ولقد عبر هذا التيار الإحيائى عن نفسه فى جماعة الإخوان المسلمين ، وكانت لكلمات المرشد العام حسن البنا دلالتها فى هذا الحين ، وهو يقول "فى الوقت الذى يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسيا وروحيا بالإيمان والعقيدة وفكريا بالعلم والثقافة وجسمانيا بالتدريب والرياضة ، فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجاج البحار وأقتحم بكم عنان السماء وأغزو بكم كل جبار عنيد فإنى فاعل إنشاء الله (...) والهدف الأخير هو التفكير الجدى العملى فى شأن الخلافة الضائعة" (٦) .

ثم إتصل هذا التيار الإحيائى بفكر أبو الأعلى المودودى فى لحظة تاريخية كانت فيها الأحداث والملابسات تتدافع سياسيا لإعلان دولة باكستان ، وكانت الحقبة التاريخية التى أفرزتها أزمة "الخلافة" أرضا خصبة لنمو مقولة "الحاكمية لله" وانتشارها فى أوساط الإستقبال الإسلامى .

ولعلى أتوقف ببعض الملاحظات أمام التيار الإحيائى ، خاصة بعد إتصاله بفكر أبو الأعلى المودودى ، فهذا التيار اتسم ومنذ البداية بطابع هيكلى صريح ، ولعلى أضيف أن هذا التيار ظل وحتى الآن تحت التأثير الثقافى الهندى - الألمانى ، ولعل ذلك يفسر - ضمن أسباب أخرى - الأهمية الخاصة التى تحتلها الدراسات الإسلامية فى الفهرست الألمانى .

وإذا دققنا الملاحظة ، فإن هيجل يبحث عن الدولة البروسية بإعتبارها مثلاً أعلى فى التاريخ ، وبالمثل فإن التيار الإحيائى يبحث عن الدولة الإسلامية بإعتبارها مثلاً أعلى فى التاريخ ، وهيجل يبحث عن فكرة الحرية فى التاريخ عندما يرادف بين الثقافة الحقيقية والفكر ، ولأن الفكر بطبيعته هو جهد حر وخلّاق ، فإن الترادف الهيجلى هو موقف مناوئ للعبودية ، إنه نفس الموقف التى تنطوى عليه مقولة "الحاكمية لله" ، عندما تركز كثيراً على تحرير الإنسان من خلال عبوديته لله وحده .

ولكن الإشكالية الزمنية التى اعترضت طريق الإسلام الإحيائى ، لم تعترض طريق هيجل ، فالأخير ينتمى إلى العالم الجرماني ، وهو العالم الذى لم يستسلم لسيطرة الإمبراطورية الرومانية وظل يتمرد عليها ، وبالتالي فلقد كان هيجل حراً بالمعنى التاريخى للكلمة ، لأنه

كان حراً في نقد تاريخ الإمبراطورية الرومانية بل وفي نقد التاريخ المسيحي كله^(٧) ولكن التيار الإسلامي الإحيائي - وهذه هي المفارقة - انتقص كثيراً من حريته التاريخية ، لأنه لم يملك على الإطلاق موقفاً ناقداً للممارسات الخاطئة في التاريخ الإسلامي ، وظل ماضى الخلافة ذهبياً لدى هذا التيار ، ولأنه ضحى بحريته التاريخية ، فإنه بدا عاجزاً عن الكشف عن البعد الإنساني للإسلام ، وما زال هذا العجز هو جوهر الأزمة الحقيقية لهذا التيار . . حتى يومنا هذا .

وفي كل الأحوال . فلقد أحاط هذا التيار - تماماً مثل التيار التحديثي - بعبد الناصر وأبناء جيله ، وكان من الطبيعي أن يعرفوا في شبابهم حركة التنقل بين الكثير من التنظيمات التي تستمد فلسفتها من روافد هذين التيارين ، ولم تعبر حركة التنقل عن ذبذبة الخواء . . بقدر ما عبرت عن جدلية الجذب المتبادل ، فلقد كان التياران على الرغم من نقاط تقاطعهما ، بل وحدود تصادمهما ، هما رد فعل لزمان الأزمة . . زمن اللاخلاقية .

إنه الزمن الذي جاء بعبد الناصر وجاء إليه عبد الناصر ، وفي كتابه " فلسفة الثورة"^(٨) تحدث عبد الناصر عن "الدائرة الإسلامية" ولم يتحدث عن "الجامعة الإسلامية" ، وبدأ موقف عبد الناصر وكأنه موقف وسطي بين التيارين ، فالتيار التحديثي افترض ضمناً أن التاريخ الإسلامي يستطيع أن يمضي في تفاعلاته الإنسانية وبالتالي فهو ليس في حاجة إلى إعادة موضعيته في إطار سياسي تنظيمي ، بينما ألح التيار الإحيائي في إفتراضاته على ضرورة تعيين الحدود الجيو - استراتيجية والسياسية للعالم الإسلامي باعتبارها شرطاً ضرورياً لاستمرارية التاريخ الإسلامي ، وجاءت مقوله "الدائرة الإسلامية" وكأنها المتوسط الهندسي - رياضياً - للقيم الإفتراضية للتيارين ، فالدائرة لا تبحث عن الحدود السياسية للعالم الإسلامي ، ولكنها في نفس الوقت تقر بثوابته الجيو - استراتيجية .

ثم جاء التطبيق الناصري ، وكان فاعلاً في الدائرة الأولى (الدائرة العربية) ، والدائرة الثانية (الدائرة الإفريقية) ولكنه بدا وكأنه إستبدال - في واقع التطبيق - الدائرة الإسلامية بدائرة العالم الثالث ، بما يوحي بالردة "على الدائرة الإسلامية ، خاصة أن الدعم الناصري كان ظهيراً لموقف الهند في مواجهة باكستان ولموقف اليونان في مواجهة تركيا ، وعلى الرغم من بعض الاعتبارات السياسية التي كانت تبرر - اتجاء زوايا الميل بالدعم للهند . . فقد كانت باكستان بإرتباطاتها السياسية جزءاً من حلف بغداد في لحظة التوقيت بالتصادم الساخن بين عبد الناصر والحلف ، أو اتجاء زوايا الميل بالدعم لليونان التي لم تعترف بإسرائيل ، بينما اعترفت تركيا بها .

إلا أن هذه الاعتبارات لا ينبغي أن تحول دون فهم مضمون الصيرورة ، فلقد حسم عبد الناصر موقفه الوسطى ، بالانحياز - أكثر فأكثر - إلى التيار التحديثى ، وبالابتعاد - أكثر فأكثر - عن التيار الإحيائى ، وبدأ ذلك واضحا فى المداولات التى سبقت إعلان الميثاق الوطنى ، ثم فى مقولته فى خطابه فى ٢٢ فبراير ١٩٦٢ والذى صرح فيها بأن "الاسلام ثورة" ومن البديهي أن لكل ثورة بعدها الإنسانى ، فكأن عبد الناصر يصرح بإنحيازه إلى البعد الإنسانى للإسلام (وهو البعد-وكما سبق القول - الذى كشف عنه التيار التحديثى ، وعجز عن استيعابه التيار الإحيائى) وتردد هذا البعد فى العديد من خطبه . ففى ٢٧ مارس ١٩٦٧ وقف يقول "إن الأمة العربية بقواها الثورية التقدمية لا ترى فى الإسلام عائقا عن التطور ، بل تراه بحس وإيمان دافعا لهذا التطور".

بهذا المعنى . فان عبد الناصر بإنحيازه إلى التيار التحديثى لم يتخل عن إسلاميته ، بل ظل وفيها لها بالدلالة التاريخية للكلمة ، إنها الدلالة التى تؤكد على إمكانه استمرار التاريخ الإسلامى دون الحاجة إلى "الخلافة" أو إلى البحث عن الدولة الإسلامية كمثل أعلى فى التاريخ ، ويعنى أكثر دقة .. فلقد إنتمى عبد الناصر بإنحيازاته إلى "إنسانية إسلامية" تتجاوز فى مداها الجغرافى الدائرة الإسلامية ، ولكنها لا تتناقض معها .. بل تستوعبها تماما ، بل وأكثر من ذلك .. فإن هذه الإنسانية الإسلامية تبدو وكأنها الحل الأفضل لمعضلة الأقليات المسلمة فى العالم ، فعندما ينكفىء العالم الإسلامى على حدوده السياسية ، فهو يتحول إلى أرض مهجر تسعى إليها هذه الأقليات كفلول لاجئين ، ولكن عندما ينفتح على إنسانيته ، فإنه يتحول إلى رصيد فاعليه تستثمر هذه الأقليات حيث هى .. لأنها فى النهاية جزء من من التكوين الثقافى والعرقى لمجتمعاتها .

ولا أدعى لنفسى - أخيرا - إننى قد كتبت السطر الأخير فى إشكالية (عبد الناصر - الدائرة الإسلامية) ، ولكننى - فقط - حاولت اجتهدا أن أضيف سطرا على هامش الإشكالية، وهى نفس المحاولة التى تقودنا إلى الإشكالية الثانية فى ملف المسألة الناصرية - الإسلامية ، أقصد .. إشكاليه الإسلام - القومية العربية .

ثانيا : إشكالية الإسلام القوميه العربيه

لقد رفع عبد الناصر شعار القومية العربية ، وكان منطق الأشياء أن يتم إلحاق الحساب الحتامى للشعار بالمسألة الناصرية .. خصما وإضافة ، وفى بنود الخصم تأتى الخصومة التقاطعية بين الإسلام والقومية العربية ، إلى الحد الذى لم يتوانى فيه أحدهم أن يكتب قائلا

"حياة المؤمن تقوم على الأخوة الإسلامية بعيدا عن القوميات والعصبيات والنعرات ، تحيا أمة الإسلام وتسقط القومية العربية"^(٩) وفى حقيقة الأمر ، فلقد كانت العلاقة بين القومية العربية والإسلام مرتبكة ، وعندما نتأمل كتابات بعض المنظرين القوميين ، فقد نلاحظ التوترات الفكرية التى تخلفها ورائها أجواء الارتباك ، فالدكتور سعدون حمادى يقول "لقد قلبت النهضة العربية فى ظل الإسلام أعماق المجتمع الجاهلى روحا وفكرا عن طريق قلب أعماق الفرد ، ولم تكن تلك الحضارة الضخمة إلا نتيجة لتوفر المجتمع القومى السليم الذى أتاح لإمكانات الفرد أن تتفجر والذى دام حتى أواخر العهد الأموى وصدر الدولة العباسية ، ولكن الفتح والتوسع - إذ أدخل فى إطار العربية شعوبا عديدة مختلفة - قد فكك هذا المجتمع وأضعاع عليه إستقلاله وانسجامه ، فدخلت المجتمع العربى تيارات فكرية غريبة أدت إلى إضعاف قوة الدفع فى النهضة أى الروح العربية التى حركها الإسلام".

وعلى نفس موجة الإرسال ، تتدفق كلمات الدكتور عبد العزيز الدورى ، عندما يقول "وقد نشأ عن الحركة الإسلامية تياران هما : توسع الإسلام وانتشار العربية ، وهما تياران متلازمان إبتداء ولفترة ليست قصيرة ، ولكن كلا إتخذ وجهة فيما بعد ، وقد استمر تأثير الإسلام والعربية على العرب بتلازم واضح ، ولكن العربية (لغة وثقافة) هى التى رسمت فى الأخير الحدود البشرية والجغرافية للأمة العربية ، وكان للعروبة دلالة بشرية إبتداء ولكنها تطورت لتجد فى اللغة والثقافة أساسها ومعناها"^(١٠) .

ثم يأتى ساطع الحصرى أكثر وضوحا وصراحة وهو يقرر "لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسيه ، كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية (...). وإذا أردنا أن نعيد عمل كل من اللغة والتاريخ فى تكوين الأمة قلنا : اللغة تكون روح الأمة وحياتها ، والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها"^(١١) وتتعدد الأمثلة ، وكلها توحى بثلاثة مقومات يكتمل بها النسق الاستدلالى العقائدى للقومية العربية :

(أ) انفصال التاريخ العربى الإسلامى فى لحظة زمنية معينة ، يرصدها البعض فى أواخر العصر العباسى ، بينما يرصدها البعض الآخر فى أواخر العصر العثمانى .

(ب) إن الإسلام يتحول تاريخيا إلى وسيط فاعل ، والعلاقة بينه وبين العروبة هى - وبالتمثيل الرمضى - العلاقة بين قبس النار والشعلة ، وبالتالى فإن الإسلام جدليا هو مجرد كشف عن الإمكان العربى .

(ج) إن الإمكان العربي عليه أن يعبر عن ذاته بالوعى بنفسه ، دون الحاجة إلى العودة إلى الإسلام ، أى أن على الشعلة أن تضىء ولكن بقوة الاختزان الذاتى .

وعند حدود المفارقة .. فإن هذه المقدمات لم يتبناها عبد الناصر ، ولم تسيطر على معادلته الذهنية لأنه لم يكن قوميا عربيا عقائديا . ولكنه كان قوميا عربيا برجماتيا ، فلقد كان يؤمن بالقومية العربية ولكن كإطار جيوبولوتيكن وكإطار جيو - استراتيجى لوحدة هدف معلق بوحدة مصير ، وليس كمثال أيولوجى يدور فى فراغ الزمن ويتجدد بطاقة الشحن الذاتى ، وأكاد أجزم أن عبد الناصر لم تشغله على الإطلاق فكرة الزمن العربى ، سواء بالبحث عن نقطه زمنية لإنفصال التاريخ العربى عن التاريخ الإسلامى ، أو سواء بالبحث عن نقطة زمنية يؤرخ بها لتكوين مفهوم الأمة العربية^(١٢) . فمصر - حيث جاء عبد الناصر - لا تحمل ذاكرتها التاريخية أرشيفا للصراع بينها وبين شعوب أخرى ضمتها الخلافة العباسية ، وهى بذلك تختلف عن الذاكرة التاريخية للعراق ، التى تختزن شريط الدراما الفارسية ، ومصر لم تعاني نسبيا من حالة الاختناق التى أصابت المشرق العربى داخل الشرنقة العثمانية ، فمنذ عام ١٨٠٥ وهى تتمتع بحرية نسبية فى الحركة خارج جدار الشرنقة .

ولأن الشعور بالخطر ووحدة المصير كانا هما جوهر الوعى الناصرى بالقومية العربية ، فلقد إنصبت إستشهادات عبد الناصر على الحقبة الصليبية كمعادل موضوعى للحقبة الصهيونية ، وبدأ الأمر فى المعالجة الناصرية ، وكأن المرجع الزمنى لمفهوم الأمة العربيه قد تشكل فى عصر صلاح الدين ، وهو بالتاكيد ليس مرجعا معتمدا فى النسق الإستدلالي العقائدى للقوميه العربيه ، وإذا شئت تعبيرا أكثر دقة فأننى أقول : ان الناصرية لم يكن لها زمن عربى راديكالى ولكن كان لها زمان عربى برجماتى ، وبالتالى فإنها رغم تبنيتها لشعار القومية العربيه ، إلا أنها ظلت خارج إشكالية الإسلام - القوميه ، لأنها - أولا - لم تبحث عن زمن الإنفصال بين التاريخ العربى والتاريخ الإسلامى ، ولأنها - ثانيا - لم تتعامل مع الإسلام باعتباره وسيط الحركة الأولى ، فهو ليس عود ثقاب أشعل الشعلة ثم أنطفأ ، ولكنها إعتمدته كمكون أصيل فى ثقافة المنطقة^(١٣) أو على حد تعبير عبد الناصر فى خطابه فى ١٩٦٣/٧/٢٨ "طول عمر هذه المنطقة تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها" ، ولقد كانت الشواهد اللبنانية تدلل - وبأثر الاستجابة - على صدق الموقف الناصرى من إشكالية الإسلام - القومية ، فالوارنة وهم أكثر الطوائف الدينية تعصبا ، ناهضوا الحركة الناصرية ، على الرغم

من أن هناك مارونيين شاركوا بالتأسيس وبالعضوية فى حركات أخرى ترفع راية القومية العربية .

وقد يسمح البعض لنفسه فى التشكيك - على المستوى الشخصى - فى صدق الضمير الدينى لمقوله عبد الناصر عن العلاقة بين الاسلام وثقافة المنطقة ، إلا أنه من الصعب - وعلى المستوى الموضوعى - التشكيك فى صدق الضمير التاريخى لهذه المقولة ، فلقد كانت تجربته الناصرية هى بالفعل تجربته الطبقة الوسطى بكل تفاعلاتها المفتوحة ، وكان مجمل إجراءات التجربة يقود إلى تدعيم هذه الطبقة وتوسيع رقعة تأثيرها وانفراج مداخلها ، ولأن الطبقة الوسطى بطبيعتها ليست صاحبة موقف راديكالى إزاء القناعة الدينية ، فالتجربة - بالضرورة - تتصالح مع الدين ولا تنقلب عليه وهى فى ذلك لا تناور بحيلة التخدير السياسى، ولكنها تعبر عن المصادقية الموضوعية لضميرها التاريخى .

وبإيجاز المقارنة .. فإن عبد الناصر فى قوميته العربية لم يكن هو أتاتورك فى قوميته الطورانية ولعل ذلك يقترب بنا من إشكالية الناصرية - العالمانية .

ثالثا : إشكالية الناصرية - العالمانية

إشكالية الناصرية - العالمانية هى بالفعل إشكالية معقدة ، بل ربما هى أكثر الإشكاليات تعقيدا فى منظور التناول ، فمفهوم العالمانية فى حد ذاته فى حاجة الى مراجعه تمتد به الى الأصول ، والتي بدورها تغوص فى عمق جدلية المعرفة . فالعالمانية هى اشتقاق لغوى ينتسب بها إلى "العالم" ، وهى فى مدلولها الاصطلاحي تفترض جدلية المعرفة وفقا لمقوله مؤداها : أن العالم قادر على تفسير نفسه وأن مهمة العقل البشرى هى محاولة استخلاص قوانين التفسير (علل السببية) ، وبالتالي فليس هناك معرفة مسبقة تعتمد على الوحي الدينى .

هذه المقولة لا يكتمل الوعى بها إلا بالتأكيد على أن وجود الله (عز وجل) أو عدم وجوده، لا يمثل موضوعا مطروحا فى المعرفة العالمانية ، وبالتالي فهناك عالمانيين مؤمنين . وعالمانيين ملعدين ، أى أن العالمانية ليست مرادفاً قياسيا للإلحاد .

بهذا التقرير .. فإن المعرفة الإنسانية كانت نشاطا عالمانيا منذ فجر الخليقة ، ومن الصعب أن ننظر الى الحضارة الفرعونية والحضارة البابلية والحضارة الصينية .. الخ ، الا باعتبارها نشاطا عالمانيا فى بعدها المعرفى ، وينسحب هذا التقرير - بداهة - على المعرفة فى أوروبا قبل ظهور الكنيسة ، وظلت كذلك حتى الفتره الواقعة بين سقوط روما ونهايه العصور الوسطى ، وهى الفترة التى تفصل زمنيا بين انحلال الإمبراطورية الرومانية وبداية ظهور الدول القومية ،

وكان طبيعياً أن تملأ الكنيسة فراغ السلطة الزمنية في هذه الفترة ، وأن يخضع لتأثيرها كل النشاط المعرفي ، وهكذا فقدت المعرفة عالميتها ، ومع ظهور الدول القومية التي تبحث عن سيادتها الزمنية ، تفجر الصراع بينها وبين السلطة البابوية ، وتصاعد الصراع باعتلاء البابا جريجوري السابع (١٠٧٣) عرش البابوية ، ثم إصداره مرسوماً إدارياً يحدد صلاحيات السلطة البابوية في ٢٦ بنداً .^(١٤)

ولقد أعطى هذا الصراع تعريفاً إجرائياً للعالمانيه ، وكان هذا التعريف سبباً السمع تداوله كثيرون ، وتم اعتماده في أكثر من مرجع وفي أكثر من خطاب سياسي ، وكان التعريف يقول : أن العالمانية هي فصل الدين عن الدولة^(١٥) وبدا الأمر وكأنه استطراد في ثلاثة مغالطات :

١- إن الصراع الذي تشكل منذ مطلع القرن الثاني عشر وحتى أوائل القرن السادس عشر (وهو القرن الذي شهد بدايات عصر الدول القومية) ، لم يكن صراعاً بين الدين والدولة ، ولكن بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة .

٢- إن هذا الصراع كان يخص تاريخياً العالم اللاتيني المسيحي فقط والذي سادته الكنيسة الكاثوليكية ، بينما تكلفت الحركات الإصلاحية الدينية في العالم المسيحي الجرمانى والأنجلو - سكسونى ، بتهدة هذه الصراع ، وأحياناً بمصادرتة .^(١٦)

٣- أن الدول القومية العالمية في الغرب ، ليست مقطوعة الصلة بالدين ، وعلى سبيل المثال . فإن معظم الأجازات مدفوعة الأجر في دولة مثل فرنسا ، هي أجازات تتعلق بمناسبات دينية ، كما أن للكنيسة الكاثوليكية حق الإشراف على مدارس تتبعها مباشرة ، ولا تخضع للتوجيه المدني للدولة ، وتتعدد الأمثلة .. والقياسات .

هذه المغالطات الثلاثة ، تجعلنا نسقط من الاعتبار هذا التعريف الإجرائى للعالمانيه ، فهو غير ذي قيمة كأداة في المعالجة التحليلية ، ولكننا في المقابل نستبقى أداتين :

١- تأكيد العالمية على سلطة الدولة .

٢- علاقة العالمية بالمعرفة .

وكما عرف العالم المسيحي وقبل ظهور الكنيسة تراثاً معرفياً ذا طابع عالماني ، فإن العالم الإسلامى أيضاً وقبل ظهور الإسلام عرف هو الآخر تراثاً مماثلاً ، وعندما جاء الإسلام لم يتناقض مع هذا التراث بل تفاعل معه ، وكانت الأحاديث النبوية صريحة بنصها "أنتم أعلم بشئون دنياكم" .. وشئون دنيانا هي موضوع لمعرفة عالمانية ، و"خذ الحكمة من أى وعاء

خرجت" والأوعية تستطيل عالمانيا ، و"اطلبوا العلم ولو فى الصين" .. وكان العلم الصينى بالضرورة عالمانيا ، ببساطة .. فلقد إستوعب الإسلام التراث العالمانى للمعرفة وأضاف إليه.. وظل يضيف حتى القرن الثانى عشر الميلادى عندما بدأت أزمة الثقافة الإسلامية وإزدهرت حركة التصوف التى حاولت أن تخضع موضوع المعرفة لأدوات الاستشراف الميتافيزيقى ، وهكذا فقدت المعرفة فى العالم الإسلامى عالمانيته . فى لحظة توافق زمنى لاستلاب الكنيسة لعالمانية المعرفة فى العالم المسيحى ، بدأ الأمر وكأن العالمين (المسيحى والإسلامى) يعيشان وفى نفس التوقيت أزمة العالمانية ، ولكن الفرق ظل حاضرا بمساحتة ، فالعالم الإسلامى - على عكس العالم المسيحى - لم يضطر على الإطلاق إلى خوض معركته العالمانية من أجل سيادة الدولة ، وحتى عندما تشكلت مؤسسة "علماء الدين" فى العصر العباسى ، فإن هذه المؤسسة لم تكن مناوئة لسلطة الدولة ، بل ظلت جزءا من النظام العام للدولة ، وتكلفت بتبرير سلوك السلطة .

وبقياس التداعى .. فلقد كان الموقف فى العالم الإسلامى على النحو التالى :

١- المعرفة تصطبغ الطابع العالمانى حتى القرن الثانى عشر الميلادى ، وإن ظلت تحتفظ بطابعها وحتى وقت متأخر فى الأندلس^(١٧) ، ثم تأكلت دعامات المعرفة العالمانية تحت وطأة تأثير التيارات الدينية الصوفية^(١٨) ، والتى لعبت دورا قريب الشبه بعوامل التعريه .

٢- النظام السياسى وفى كل عصور الخلافة كان نظاما عالمانيا ، وظلت السلطة الزمنية أقوى دائما من النفوذ المعنوى لمؤسسة "علماء الدين" حتى فى أكثر التجارب سلفية وهى التجربة السعودية ، فلقد إنتهى الأمر بتأكيد الإستقطاب أحادى البعد لصالح السلطة الزمنية فى عام ١٩٢٥ ، عندما رفض ابن سعود فتوى علماء الرياض بمنع الشيعة فى الأحساء من أداء عبادتهم ، ثم تأكد الإستقطاب مجددا فى يونيو ١٩٣٠ عندما رفض ابن سعود طلب العلماء بالامتناع عن تعليم اللغات والجغرافيا والرسم^(١٩) .

كل هذا يقودنا الآن إلى سؤال يقول .. هل كان عبد الناصر عالمانيا ؟ والإجابة يقينا نعم.. ولكنها إجابة غير كاملة ، فالإجابة تكتمل بالصياغة التالية : نعم مثل كل الحكام فى التاريخ الإسلامى ، فلقد كان الأزهر فى عهده هو جزء من النشاط العام ، تماما كما كان الأزهر - على سبيل المثال - فى عهد صلاح الدين ، بل وعندما ذهب عبد الناصر إلى ماهو أبعد من ذلك بمحاولته "عالمنة" التعليم الأزهرى ، فهو لم يفعل شيئا يتورط به فى خصومة مع الإسلام ، فليس للأخير - وكما قادنا السياق - أى موقف معاد للمعرفة العالمانية ، بل لعل

أضيف إن ما يؤخذ على عبد الناصر حقا أن عالمانيته فى إطارها الإسلامى لم تذهب إلى حد فتح القنوات لتحرير الاجتهاد الدينى فى مصر ، وإنه حافظ على الدور الوظيفى لمؤسسة "علماء الدين" كما توارثها التاريخ الإسلامى منذ العصر العباسى ، وحتى تلتقى خيوط الظل بتضاريس اللوحة ، فإن هناك أيضا ما يؤخذ إسلاميا على عالمانية عبد الناصر ، فقد إهتم بالتعليم الرسمى فقط كمحاولة لتنقية المعرفية من مؤثراتها الغير عالمانية ، ولكنه أهمل وإلى حد كبير قضيه محور الأمية لأغلبيه السكان ، وتركهم فى أميتهم ضحايا لهذه المؤثرات .. وفريسه لمخلفاتها .

وباجمال المحصلة .. فإن عالمانية عبد الناصر لم تكن مقطوعة الصلة بالخبرة التراكمية فى التاريخ الإسلامى .. فلقد كانت خبرة عالمانية ، ولا بالقياس المرجعى للمعرفة الإسلامية .. فلقد كان قياسا عالمانيا ، وعلى الرغم من ذلك .. فلقد تعرض عبد الناصر لهجوم بعض الإسلاميين .. لأنه كان عالمانيا كما تعرض - فى معكوس الضد - لهجوم بعض العالمانيين .. لأنه لم يكن عالمانيا بما يكفى ، فهو لم يبطل العمل بالشريعة الإسلامية ، كما فعل أتاتورك فى عام ١٩٢٤ ، ولم يذهب - بمشابهه المقارنه - إلى حد تقييد حق الطلاق وحق الرجل فى الزواج بأكثر من امرأة ، كما ذهب بورقيبة فى عام ١٩٥٧ بل أن العام ذاته قد شهد فى مصر مفارقه الواقع . عندما تقدمت النائبة أمينة شكرى إلى مجلس الأمة بمشروع يمنع تعدد الزوجات وينظم الطلاق ، ولكن المجلس امتنع عن مناقشته .

كلمات أخيرة

فى السطر الأول من هذه الدراسة ، لم أملك إلا الاعتراف بملابسات المحاذير التى تحف بالمسألة الناصرية - الإسلامية ، لا أملك إلا الاعتراف بأن القفز فوق الملابسات لايعنى بالضرورة إزالتها ، فالذين يتناولون أيديولوجيا الإسلام أو الناصرية لن يرافقونى حتى نهاية الطريق ، وسوف يجدون أنفسهم - بمنطق الأشياء - فى قلب الحلقة المفرغة لإشكاليات المسألة ، ولن يقبلوا بما فعلت . عندما حاولت أن أرسم خطا متصلا يربط بين نقاط التماس للإشكاليات الثلاث ، ويفتح أمام المسألة برمتها مخرجا تاريخيا .

ومن المؤكد أن الحرية الفكرية تمنح المرء موضوعيا حق اختيار نقطة البداية ، ولقد اخترت فكرة التاريخ ولم اختر مثال الأيدلوجية ، وبحكم منطق الاختيار .. فلقد عبرت عن التجربة الناصرية كأحد روافد التاريخ الإسلامى فى صيرورة حركته ، وعن التاريخ الإسلامى كأحد روافع التاريخ الانسانى فى مسلسل متصل تفاعلاته ، وكان من الطبيعى أن تتكاثر نقطة البداية بمشتقاتها التحليلية والتى قادت فى المحصلة إلى ثلاث مقولات :

(أ) إن عبد الناصر كان إنسانيا فى إسلاميته .

(ب) أن عبد الناصر كان برجماتيا فى قوميته .

(ج) أن عبد الناصر كان إسلاميا فى عالميته .

هذه المقولات الثلاث ، لا يمكن قراءتها إلا فى إطارها التاريخى ، وبالتالى فإن محاولة تجريدها بعيدا عن الإطار وإخضاعها لمنطق الاختزال الرياضى ؛ لن تقود إلا إلى نتيجة مزيفة.. قد يسوقنا إليها البرهان التالى :

* بما أن عبد الناصر كان إنسانيا فى إسلاميته ، وإسلاميا فى عالميته .

* إذن .. لو أختزلنا الحد الوسيط المشترك فى المقولتين وهو الحد الإسلامى ، فخلصنا إلى القول بأن عبد الناصر كان إنسانيا فى عالميته .

وهذه النتيجة .. تبدو صحيحة على محك الاستنتاج الرياضى ، ولكنها مزيفة على محك الوضعيه التاريخيه ، لأن الحد الوسيط المشترك (الحد الإسلامى) لا يمكن إسقاطه بمجرد الإختزال ، لأنه يعبر عن مضمون تاريخى ، ولقد حاول الإنسانىون العالمانيون (توفيق الحكيم ، لويس عوض ، حسين فوزى .. الخ) أن يقوموا بعملية الإختزال فى بدايات التجربة الناصرية ، وأن يبشروا بعبد الناصر كإنسان عالماني ، ولكن الطرح التاريخى للتجربة لم يطاوعهم ، فإذا بالحكيم يبعث برسالة إلى لويس عوض يتهم فيها عبد الناصر بأنه كان معاديا للعالمانية ، ونشرت الأهرام الرسالة بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥ ، وبتاريخ ١٩٨٧/٩/١٠ بعثت إلى جريدة الأهرام بمقال موجز ردا على رسالة الحكيم ، ولكن يبدو أن هناك ظروفًا ما حالت دون نشر المقال ، ولكن دواعى الدراسة قد تبرر نشره دون إقحام ، وكان نص الرد يقول :

"توفيق الحكيم قيمة أدبية لاتسقط ، ولكنه فنان أكثر منه مفكر ، فهو يرسل خواتمه أكثر مما يضبط أفكاره ، وسالته إلى الدكتور / لويس عوض والتي نشرتها جريده الاهرام بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥ ، تستدعى ثلاثة ملاحظات :

١- أن الحكيم يرادف بين العالمية والفكر الحر .

٢- إنه يعتبر العالمية بمثابة سلطة فى مواجهة سلطات ، فعلى حد قوله "والعدو الأكبر عند السلطتين : الدينية والعسكرية هى أضعف السلطات وهى العالمية" .

٣- إن جمال عبد الناصر متهم لدى الحكيم بمعادة العالمية .

ولنبداً بالملاحظة الثالثة فهي مثيرة للدهشة ، لأن بعض خصوم عبد الناصر اتهموه دائماً بأنه عالماني .. سعى إلى "علمنة" المجتمع المصري ، وقاد في المنطقة حركة عالمانية وهي حركة القومية العربية ، ولكنه متهم الآن لدى الحكيم بأنه معاد للعالمانيه ، وبالتأكيد فإن العالمانية في رأس الحكيم ، تختلف عن العالمانية في رأس خصوم عبد الناصر ، نحن إذن أمام أزمه تعريف .

وبغض النظر عن تعريف العالمانية ، فإن القاسم المشترك بين كل العالمانيين هو رفض السلطة الدينية .. وليس رفض الدين ، بل أن بعض العالمانيين ينتمون بمواقفهم العالمانية إلى أصول دينيه ، تماماً مثل الدكتور لويس عوض الذي قال في معرض تقديمه لخطاب الحكيم "أنا (لويس عوض) أراذف دائماً بين العالمانيه والهيومانزم أو الفلسفة الإنسانية بالمعنى الأيدلوجي".

والفلسفة الإنسانية كانت حركه ضد سلطة الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى ، وأستمدت الوحي من عدة مصادر ، من بينها مذاهب الإصلاح الديني وأحدها المذهب الأنجليكي الذي ينتمى اليه الدكتور لويس عوض ، وعلى ما يبدو فإن الحكيم وهو يراذف بين العالمانيه والفكر الحر ، يقترب كثيراً من عالمانيه الدكتور لويس عوض .. أى يقترب من الفلسفه الإنسانية .

والفلسفة الإنسانية هي فلسفة مفارقات .. فهي تعادى وبشدة السلطة الدينيه ولكنها تستسلم وبإذعان للقانون الطبيعي ، وهي تناشد القدرة الإبداعية للفرد من أجل صناعه المستقبل ، ولكنها تستدير كثيراً إلى الوراء لتستلهم روح العصر الاغريقي والعصر الروماني ، وهي تدافع عن الحرية الفردية ولكنها في نفس الوقت ذات طابع سلطوى ، ولذلك فإن كل الإنسانين العالمانيين على إستعداد للتحالف مع أى سلطة تتبنى أفكارهم وتتكفل بسحق خصومهم ، وتبقى مقولة "المستبد المستنير" هي إحدى مقولاتهم المنتخبه ، ولذا فإن فردريك الثانى يحتل مكانة خاصة في مرجعيتهم ولعل الحكيم قد تبنى في عبد الناصر سيرة فردريك الثانى .. كما تقناها معه كل الإنسانين العالمانيين في مصر ، ولكن عبد الناصر لم يكن فردريك الثانى . ولم يكن كرومويل ، على الرغم من بعض المشابهات في وظيفة الدور الذى لعبه كل منهم في وطنه ، إلا أن أدوارهم كانت محكومة بإطار تاريخى لا يمكن إسقاطه من الاعتبار .. وإلا فاننا نجرد مالا يقبل التجريد .

تجريد مالا يمكن تجريده .. هو الذى قاد الحكيم إلى وصف العالمية بأنها سلطة ، ويبقى السؤال : كيف يمكن أن يتحول الفكر الحر - وهو معادل العالمية لدى الحكيم - إلى سلطه ؟ إنه بذلك يفقد حرته ، فالفكر الحر يهدد التوازنات القائمة وهو أمر تحذره كل سلطة .. بطبيعة كونها سلطة ، وهكذا فعندما يتحول الفكر الى سلطة ، فإنه يهدد نفسه .. ولا يبقى أمامه إلا أن يبيع حرته تماما كما باع فاوست روحه للشيطان ، وفاوست - بالمناسبة - هو أحد رموز عصر الهيومانزم ، ولكن من الصعب تعميده كأحد رموز التجربة الناصرية .. فإطارها التاريخي يستبعده تماما .. إنتهى نص الرد .

وبعد .. فان المسألة الناصرية - الإسلامية لا يمكن إعرابها إلا فى جملة تاريخية .. هكذا أجتهد ، وقد يختلف آخرون معى .. هكذا يجتهدون .

هوامش

١- فى حوارہ مع الزعيم الجزائري بن بيللا ، طرح الأستاذ / عبد العظيم مناف سؤالا قاطعا بصيغة، الجزم مفاده أن عبد الناصر كان عالمانيا وهذا يعنى تناقضا خلافا مع الاتجاهات الإسلامية لابن بيللا - أنظر: الموقف العربى - العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٤ - ص ٢٠.

٢- إن الربط بين الأيديولوجية ونهاية المعرفة هى احدى القضايا التى عالجها وباجاده كالجوليلهم فى كتاباته وفى السياق . . فان الملاحظه التى تنتصر بدلالاتها هى أن القرآن الكريم لم يضمن كل آياته الإعجازية ، أى يقيد بمعرفة مسبقة ، بالمعنى العالمانى للكلمة ، فلقد تعرض لتاريخ الأوليه . . دون أن يحسم مشكله الزمان والمكان . . فهى موضوع لدراسات أنشروبولوجيه ، وتعرض لظواهر بيولوجية وفلكية ، ولكنه ترك مفرداتها معلقه بحقائق يتوصل اليها الإنسان فى مراحل تطور زمن المعرفة ، وحتى عندما جزم بنهايه العالم ، فإن الجزم لايقبل بالتأويل كمعرفة مسبقة . . فالقرآن لم يقل : متى؟ ليمتد بالزمن إلى مالا نهايه ، وفى زمن المالا نهايه . . فلكل شىء نهايه ، وعندما ألح الصحابه على الرسول صلوات الله عليه لمعرفه توقيت نهايه العالم ، وجاء الوحي بها ، ثم خرج لينبأ صحابته ، فاذا بحادثه الطريق تعترضه ثم يقول بعدها "لعلى نسيت أو أنسيت (بضم النون) .

وباملاء الشاهد . . فإن المعرفة العالمانية هى التى تكشف سر الإعجاز القرآنى ، ولكن القرآن لايكشف بذاته عن أى معرفة عالمانية ولكنه يحرض عليها . . وكأنها فرض عبادة .

٣- عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦ - دار الكاتب العربى - القاهرة - ١٩٦٨ - ص ٥٨٥ .

٤- طه حسين - مستقبل الثقافة فى مصر - مطبعة المعارف - القاهرة - ١٩٣٨ - ص ٤٥ .

٥- العقاد فى مقدمة كتابه عن غاندى .

٦- هشام أبو قمره - الصحوة الإسلامية - مجلة الوحدة - السنة الأولى - العدد ٤ - يناير ١٩٨٥ - ص ١٠٥ .

٧- Dans L'histoire, union generale

٨- جمال عبد الناصر - فلسفة الثورة - اخترنالك - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٤ .

٩- سعدون حمادى - تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - أغسطس ١٩٨٦ - ص ٢١ .

١٠- عبد العزيز الدوري - التكوين التاريخي للأمة العربية .

١١- ساطع الحصري - ماهي القومية ؟ أبحاث ودراسات على ضوء النظريات - بيروت ١٩٥٩ - ص ٢٥٢ .

١٢- من الملاحظ أن الأوساط الثقافية في مصر الناصرية لم تحتفى كثيراً بكتب تاريخ الإسلام مثل : البيان والتبيين للجاحظ والمعارف لابن قتيبة والتاريخ لليعقوبي وأنساب الأشراف للبلاذري .. الخ ، وكلها كتب حاولت أن تبحث في الفترة التي سبقت الإسلام عن الجذور الأولى لمفهوم الأمة العربية ، وأن تبرهن على أصالة هذه الجذور وتفرداها .

١٣- لاشك أن غالى شكرى كان محققاً وهو يقرر أن "البناء الحضارى العربى الإسلامى أكثر إتساعاً من الجانب العقيدى" وهى مقولة شاركه فيها الكثير من المثقفين الأقباط ، ولقد كانت هذه المقولة - وينبغى أن تبقى - هى أحد خمائر اللحمه الوطنيه فى مصر واللحمه القوميه فى العالم العربى ، أنظر : غالى شكرى - الأقباط فى وطن متغير - كتاب الأهالى - نوفمبر ١٩٩٠ .

١٤- Henderson,e.- selected historical Documents of Middle Age, London.

١٥- أنظر على سبيل المثال : حليم بركات - المجتمع العربى المعاصر : بحث استطلاعى اجتماعى - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ١٩٨٤ - ص ١٢٥ .

١٦- فى إنجلترا - على سبيل المثال - اشترط وليام الفاتح ألا يتم تعيين أى أسقف فى مملكته إلا بموافقتة ، وقام بحمايه القس جون ويكليف (١٣٢٠-١٣٨٤) عندما بدأ الأخير هجومه على البابا .

١٧- لقد احتفظت الأندلس وحتى وقت متأخر بفكر ابن رشد (١١٢٩-١١٩٨) وكانت قاعدة تصديره إلى الغرب .

١٨- فى القرن الثانى عشر برزت ظاهرة المتصوفة وشاع الحديث عن خرافة معجزاتهم وكراماتهم فى أوساط العامة ، وبدأت الأساطير الغيبية تغزو العقل العربى وتحتله كحقائق ، إلى الحد الذى انتهى إليه المرزوقى فى كتابه "مع البدو فى حلهم وترحالهم : قائلا " ياويل من يشك فى كرامات أولئك الأولياء .. فيتهم بالكفر أو الإلحاد فى الدين" ، ولقد كان المنهج الصوفى للمعرفة هو بالفعل نقيض الضد لمنهجها العلمانى ، ولعل كلمات أدونيس تلقى بإسقاطاتها ظلالة على ذلك ، فهو يقول "وكما رفضت (التجربة الصوفيه) أن تعتمد النص فى ظاهره ، رفضت أيضا أن تعتمد المنطق أو العقل فى الوصول الى الحقيقة ، إن الطريق التى يسلكها الصوفى لمعرفة الحقيقة هى التجربة الحسية أو المشاهدة بالسفر من الظاهر إلى الباطن، بالصعود نحو الله والهبوط نحو النفس ، حيث يوجد الله أيضا". أدونيس - الثابت والمتحول : بحث فى الإتياع والإبداع عند العرب - دار العودة - بيروت ١٩٧٨ - ص ٩١ .

١٩- أيمن الياسينى - الإسلام والعرش : الدين والدولة فى السعودية - كتاب الأهالى - رقم ٢٤ - القاهرة ص ٧٢٠ - ص ٧٣٠ .

الناصرية والإسلام ست ملاحظات

د. محمد شومان

أحسب أن الموضوع مسكون بالسياسة ، سواء على مستوى الطرح والتنازل ، أو المواقف والأحكام المتداولة شبه المستقرة ، وأحسب أن الموضوع شائك ومعقد إلى درجة يستحيل معها التوصل إلى نتائج حاسمة أو صياغة مرضية فى مثل هذا المقال ، لذلك فقد إخترت أن يقتصر هدف المقال ومبناه على محاولة الانتقال بالموضوع من حقل السياسة إلى حقل الفكر ، ومن التاريخ إلى الواقع والمستقبل ، وهذا الانتقال يحركه تحيز من الكاتب باتجاه التفكير والعمل من أجل صياغة مشروع حضارى مستقبلى للأمة العربية يجمع طاقات الأمة العربية ويوحد صفوفها فى مواجهة الاستبداد والتخلف والاستتباع والاستعمار والصهيونية .

وتتطلب عملية الانتقال بالموضوع وإشكالياته من السياسة إلى الفكر ، وباتجاه المشروع الحضارى الجديد تحديد وتعيين حدود الموضوع وإشكالياته ، وتحليل العلاقة بين الناصرية والإسلام كما تشكلت خلال التجربة الناصرية ، وبمكنت تجاوز العلاقة وتصحيحها ، بعبارة موجزة أن المطلوب هو إعادة طرح الموضوع وإشكالياته من جديد ، وفى إطار مجموعة من الملاحظات الأولية التى تستوجب مزيدا من الدراسة والتأمل .

الملاحظة الأولى :

إن إثارة موضوع الناصرية والإسلام والإشكاليات المرتبطة به لايعنى بداية ، وبالمطلق ، أن ثمة تقابل أو مقارنة بين الطرفين على أسس المساواة أو التطابق ، أو الخلاف أو التكامل أو التفضيل بينهما ، فكل هذه الأسس والمعايير وغيرها فى النظر إلى الموضوع ، مجرد اجتهادات لايمكن التسليم بصحتها بل أن أغلبها مزيف طالما أن أى منها لم يحدد عند النظر إلى الموضوع المقصود بالناصرية والمقصود بالإسلام . فتعدد المفاهيم والتعريفات والمصطلحات ، مع الوقوع تحت ضغط اعتبارات الصراع السياسى يسمح ، وربما يجبر أطرافا عديدة بتأويل أو تلوين تلك العلاقة على غير حقيقتها ، وبما يتفق فقط ومصالحها السياسية الوقتية غير المستقرة أو الشابتة . فى هذا الإطار يمكن تفسير ذلك القدر من الاختلاف والتناقض الذى يسم كثيرا من الاجتهادات والدراسات التى تناولت الموضوع .

الملاحظة الثانية :

أن تحديد أو تعيين المقصود بالناصرية والإسلام يفتح ملفا شائكا ، وعلى درجة كبيرة من التعقيد والتداخل نظرا لكثرة التعريفات والاجتهادات المطروحة للإسلام والناصرية ، فهناك الإسلام الدين (القرآن والسنة) ، والإسلام الحضارة (عقل وتجربة المسلمين) ، والإسلام التاريخ ، والإسلام المعاصر ^(١) وبطبيعة الحال تحفل كل دائرة من هذه الدوائر وغيرها بتصورات واجتهادات شتى فالإسلام المعاش بتعبير برهان غليون يوجد فيه من يعتقد أن المسلمين اليوم أو أكثرهم غير مسلمين ، ثم هناك من يقول على مستوى آخر أن لاشيء يجمع بين المسلمين اسلام الهند واسلام العرب أو بين هذا واسلام الإفريقيين أو بينهما جميعا وبين اسلام الترك أو غيرهم ، وأن الإسلام ليس فى الواقع إلا قشرة لغوية تغطى عادات وثقافات وتقاليد وقيم مختلفة إن لم تكن متعارضة ، وفى الدائرة الثانية للاستعمال الفقهي نجد أيضا الاختلاف قويا بل عنيفا بين الفرق بين من شيعة وسنة ، وبين المذاهب والتأويلات الفقهية والشرعية ، أما على مستوى الإسلام السياسى أو كحركة سياسية اجتماعية فإن الصراع لا حدود له بين متطرفين ومعتدلين ، بين أصحاب التكفير وأصحاب الدعوة والتبشير ، بل أن هناك صراعات وانقسامات داخل هذه الحركات والأحزاب ذاتها. ^(٢)

وإذا انتقلنا إلى الناصرية فإن ماهيتها وحدودها لا تحظى باتفاق الناصريين أو غيرهم ، فثمة قراءات عديدة ، ومتضاربة ، بل ومتناقضة أحيانا للناصرية ولجوهرها* ، وأهدافها وغايتها وسبل وأدوات تحقيقها فى عالم مابعد عبد الناصر ومابعد الحرب الباردة . وعلى تباين هذه القراءات إلا أنها تكاد تتفق على كون الناصرية لم تكتمل على مستوى الفكر والممارسة .

هناك الناصرية كمرحلة تاريخية من مراحل الكفاح الوطنى التحررى على المستويين المصرى العربى ، وهناك الناصرية كمشروع صالح للأمة العربية فى نضالها من أجل بناء الدولة العصرية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة القومية والتنمية الاقتصادية والحضارية المتحررة من أغلال التبعية ^(٣).

ثم هناك الناصرية كنظرية جوهرها قائم ومستمر ، وهو محاربة الهيمنة العالمية والاستعمار، لكن هذه الهيمنة تطورت إلى أشكال مختلفة ، ولا بد أن تتطور أشكال مواجهتها ^(٤). فى نفس المستوى هناك الناصرية كنظرية للثورة العربية بما يتطلبه ذلك من

محاولات صياغة منهج ونظرية تضيق أو تتسع حدودها بحسب اجتهاد كل محاولة وبحسب تماسكها وشمولها ^(٥).

ثم هناك الناصرية كاجتهاد فى إطار الإسلام أو كمشروع عربى إسلامى ، وهو مفهوم رابع لم تتضح معالمه أو تبلور ، وأن تردد كثيرا فى الخطاب الناصرى بداية من الثمانينات . ^(٦) حصاد ماسبق أن تعدد وتضارب التعريفات والمفاهيم - بشأن كل من الناصرية والإسلام - وتباين حدودها ومجالاتها لا يعنى أنه لا وجود ، الناصرية أو الإسلام ، كما لا يعنى على أى مستوى أنه لا سبيل إلى التوصل إلى اتفاق حول الإسلام ، أو حول الناصرية ، بل على العكس فإن هذا التعدد والاختلاف يمكن أن يكون مصدر غنى وثراء ، وحافز وضمان للتوصل إلى اتفاق راسخ اذا ماتوفر الحوار الحر والطلاق وساهمت فيه كل الأطراف بموضوعية ونهج واع ينشد التجميع واللقاء لا الفرقة والضياع .

الملاحظة الثالثة :

إن تركيز الملاحظة السابقة على تباين واختلاف المفاهيم والتصورات إزاء الإسلام والناصرية، دون الإشارة إلى الثوابت داخل كل منهما أو بينهما ، يستهدف توضيح فرضية أساسية مؤداها أن تعدد واختلاف مفاهيم الناصرية والإسلام يفضى إلى أكثر من احتمال واجتهاد فى تكييف العلاقة بين الطرفين بحسب المفهوم أو التصور الذى استند إليه صاحب كل اجتهاد ، وعلى سبيل المثال فإن بعض الاجتهادات - بقصد أو بدون قصد - تجرد فكرة البحث فى العلاقة بين الطرفين من مصداقيتها ، بل ومن منطق وشرعية طرحها ذاته ، عندما تطرح الناصرية بأنها مفهوم أو معنى مقابل الإسلام : الدين أو عندما قائل وتطابق بين الإسلام الدين وقراءة بعض الجماعات أو الأحزاب للإسلام ، بعبارة أخرى عندما تجعل من فكر وبرنامج الجماعة هو الإسلام الدين ، ومن ثم تصبح هذه الجماعة ضمينا هى الإسلام ، وبالتالي فإن الاتفاق أو الاختلاف فى مناخ الصراع السياسى والحزبى يتحول إلى خلاف مع الإسلام .

الملاحظة الرابعة :

إن التوظيف السياسى للمفاهيم والمصطلحات ومحاولات تشويه الخصم أو التقليل من شأنه تصل بنا إلى حقيقة أن الإشكالية ليست فى الإسلام كدين وعقيدة ، بل فى المسلمين ، وبالتحديد فيمن يدعون الناصرية ، ومن يدعون تجسيد الإسلام كحركات وجماعات سياسية واجتماعية ، أى بين الناصريين بغض النظر عن اختلاف مفاهيمهم وتصوراتهم للناصرية ، وبين

الأحزاب والجماعات والأفراد الذين يجسدون حركية الإسلام بغض النظر عن اختلاف تصوراتهم لدور ووجهة الإسلام فى المجتمعات العربية.

وعند هذا المستوى - وفى حدوده - ينبغى أن يدور حوار ، ويجرى تفاعل بين جوهر فكر وخبرة الناصرية فى التحرر والوحدة العربية والعدالة الاجتماعية ، والتنمية ، وبين الإسلام : الحضارة ، وهو حوار وتفاعل لا يقوم بين ندين أو طرفين متساويين ، بل هو حوار الجزء (الناصرية) مع الكل (الإسلام كتراث حضارى وحركة سياسية واجتماعية معاصرة) ، ومثل هذا الجزء كما تصوغه حركة الناصريين أساسا مطالب بإثبات مدى عمق علاقته بالكل ، وقدرته على التفاعل مع الكل وإثراء فضلا عن ضرورة إعلان تميزه لا انقطاعه عن التجربة الناصرية من خلال إدانة سلبياتهما لا الاعتراف بهما من باب التبرير أو التفسير ، بل الإدانة إقرارا للحق واحتراما لمبادئ حقوق الإنسان .

فى المقابل على كل جماعة من جماعات ومدارس الفكر والعمل الاجتماعى والسياسى الإسلامى أن تكف عن مصادرة الإسلام : الدين لصالحها ، وتقر بتعددية الفكر الإسلامى ، والبرامج الاجتماعية والسياسية فى إطار الإسلام الحضارى ، ومثل هذه التعددية لا تتناقض وشمول الإسلام لكافة مناحى الحياة .

على هذه الجماعات أن تتفهم جوهر الناصرية فى وجهتها وتستوعب إيجابيات تجربة عبد الناصر وسلبياتها ، وتتجاوز مرحلة الصراع والصدام وتصفية الحسابات ، وتتميز بوعى للتفريق بين ممارسات التجربة الناصرية فى اللحظة الراهنة ، وتتخلى عن أوهام القوة والشعور المضلل بالإكتفاء وإمكانية الانفراد بالعمل لإنجاز التغيير * .

الملاحظة الخامسة :

إن الكشف عن الوجهة الحضارية للناصرية ، تتطلب من الناصريين المجاز ثلاث مهام مترابطة ومتداخلة الأولى : هى الوقوف على دور ومكانة الناصرية اليوم فى الإسلام : الحضارى ، والثانية أن يؤكد الناصريون على المستوى النظرى والعملى تميزهم عن التجربة الناصرية لا انقطاعهم عنها بعبارة أخرى أن يتواصلوا لا أن يتطابقوا مع التجربة الناصرية ، وأن يجتهدوا فى الإضافة إلى الناصرية ، أما المهمة الثالثة فتختصر بقراءة وتحليل مسار التجربة الناصرية (٥٢-١٩٧٠) للكشف عن دور ومكانة الإسلام بمفاهيمه ومعانيه المختلفة فى التجربة والعوامل الداخلية والخارجية التى حددت هذا الدور ، وصاغت معالمه ، ودعمت من وجوده أو حدت من تطوره .

أن إنجاز هذه المهمة على نحو دقيق يراعى الحيدة والموضوعية ، مهما كانت النتائج التى يمكن التوصل إليها ، يثبت قدرة الناصريين على التمايز عن التجربة الناصرية ، ويؤمن لهم طريقة أفضل لصياغة ناصرية جديدة تراعى السمات العامة والخاصة للإسلام الحضارى ، وهو كما اعتقد مجال الاختلاف والصراع مع الناصرية ومناطق البحث والتحليل عندما نتحدث عن الناصرية والإسلام وسواء فى التاريخ أو الحاضر أو المستقبل .

هكذا تتداخل المهام الثلاث التى تشكل الملاحظة الخامسة ، فالتقويم الموضوعى لدور ومكانة الإسلام فى التجربة الناصرية (المهمة الثالثة) يفضى موضوعيا إلى تصحيح أو تأكيد أو تطوير الوجهة الحضارية للناصرية ، وهو أمر إذا حدث يؤكد قدرة الناصريين على التميز عن التجربة الناصرية بالحوار والنقد والاجتهاد والإضافة ، وهى أمور تفرضها بديهيات المنهج العلمى فى التفكير ، وسنن الحياة ومستوى الخبرة والمعرفة التى وصلت إليها البشرية .

الملاحظة السادسة :

تدور حول مهمة قراءة وتحليل وتقويم التوجه الحضارى للتجربة الناصرية ، وثمة فرضية أساسية يمكن طرحها هنا . فربما قد تساعد فى إنجاز هذه القراءة ، وأقصد بها وجود بعد إسلامى : حضارى فى التجربة الناصرية لم تجر دراسته حتى اليوم بطريقة مرضية وكافية سواء من الناحية الكمية أو الكيفية ، وسواء من الناصريين أو غيرهم ، فمعظم إن لم تكن كل الكتابات والدراسات عبارة عن مساجلات سياسية وأحكام قيمية لاتخلو من تحيزات ومحاولات للثأر من التجربة الناصرية أو الدفاع عنها ، ويبدو أن العدد القليل من الأبحاث الأكاديمية قد وقع فى الأخطاء ذاتها بغض النظر عن ادعاء الموضوعية أو استخدام مناهج وأدوات علمية فى البحث والتحليل ربما لأن إشكالية العلوم الاجتماعية - بما فيها علم السياسة - أنها ليست علوما ^(٧) كما أن - علاقة العلوم الاجتماعية بالأيديولوجية علاقة جدلية منذ نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة وحتى الآن ^(٨).

من جهة أخرى فإن هذه الاتجاهات اهتمت ببعض المؤشرات والدلالات دون أن تدرس البعد الإسلامى على اختلاف مكوناته ، كما لم تنظر إلى هذا البعد فى إطار بنية التجربة الناصرية ككل ، والعوامل الداخلية والخارجية التى حكمت مساره وأثرت فيه سواء بالسلب أم بالإيجاب ، لقد تجسد البعد الإسلامى فى التجربة الناصرية على أكثر من مستوى ، ويمكن أن نميز بينها إدراك عبد الناصر خاصة فى الخمسينات لدور الإسلام ، ثم دور مؤسسات وأجهزة النظام الناصرى فى مجالات التعليم والإعلام والثقافة ، ثم على مستوى ثالث دور الأزهر ،

وعلى مستوى رابع الجمعيات الإسلامية الأهلية ، وعلى مستوى خامس الطرق الصوفية ، وعلى مستوى سادس "الإخوان المسلمون" وعلى مستوى سابع الفكر الإسلامى المواكب للتجربة الناصرية على اختلاف مواقفه منها سكوتا عنها أو تأييدا أو معارضة لها .

وهكذا تتعدد وتتداخل المستويات داخل بنية التجربة الناصرية على نحو معقد ، حتى أنه يمكن تمييز مستويات فرعية داخل كل مستوى أو نطاق ، لكن يكفي أن نشير إلى السياق التاريخى العام للتجربة الناصرية والذي حفل بالصراع والصدام بين مصر الثورة وقوى داخلية وعربية وأجنبية عديدة ، وبرز دور ومكانة عبد الناصر بخلفيته العسكرية وعضويته السابقة فى مصر الفتاة والإخوان المسلمون وانفراده ، باتخاذ القرار السياسى ، وجماهيرته الكاسحة ، لقد ظلت الدوائر الثلاث فى فلسفة الثورة العربية والإفريقية والإسلامية فضلا عن الوطنية المصرية أسس ومعايير الانتماء والتحريك الحضارى ، وهذه الدوائر ثابتة ومتصلة فى مدارس الفكر والعمل الإسلامى المعاصر ، غير أن عبد الناصر قد أكسبها أبعادا جديدة تستجيب لمقتضيات الثورة وظروف الحرب الباردة وضرورة الحفاظ على الهوية الحضارية والمد الوطنى التحررى ومسيرة الوحدة العربية .

وعبر هذه المعارك تأكدت الوجهة الحضارية العربية الإسلامية للتجربة الناصرية ، وذلك رغم جمودها أو تراجعها أحيانا على مستوى الخطاب المعلن ، ربما بتأثير تنافس وصراع عبد الناصر مع حزب البعث والاتجاهات العلمانية المسيطرة عليه من جهة ، وبريق الفكر والتجارب الاشتراكية وتأثيرها من جهة ثانية ، من هنا تبدو ملاحظة عادل حسين صحيحة بشأن "أن بعد الأصالة الحضارية كان متضمنا بشكل جزئى .. ولم يسلط الضوء على هذا البعد بدرجة كافية" (٩) .

ويلاحظ أن بعض الكتابات تميز بين مسار البعد الإسلامى فى التجربة الناصرية فى الخمسينات والستينات استنادا إلى استبعاد الإسلامى السياسة عامة والحذر منها مطلقا ومبادرة الفكر الماركسى بطرح عقيدته محل العقيدة الإسلامية فى السياسة مما كان له أثره الكبير فى الخلاف بين التوجهين القومى والإسلامى ، وذلك رغم أن عبد الناصر كان فى غالب سنى حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية (١٠) .

مهما يكن من أمر هذه الأحكام فإن ما يهمنا أن نوضح بعض مظاهر قصور الاهتمام بدراسة البعد الإسلامى فى التجربة الناصرية ومن ثم إصدار وتعميم أحكام خاطئة :

١- تركيز الأبحاث والدراسات المنشورة على الإشارات التي وردت في خطب عبد الناصر ومواثيق الثورة (فلسفة الثورة - الميثاق - بيان ٣٠ مارس) دون الاهتمام بالسياسات والبرامج الثقافية والسياسية والاجتماعية التي قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين وحققت بها نتائج مرضية داخل مصر وخارجها في الدائرتين العربية والإسلامية .

وأحسب أن الاهتمام بهذه البرامج السياسية ربما يكون أجدى في التوصل إلى فهم أدق ، أو على الأقل تصحيح أخطاء الاعتماد فقط على تحليل مواثيق وخطب عبد الناصر والتي قد لاتعبر عن مكونات وإشكاليات الرافد الإسلامى فى التجربة أو حتى السياسات والبرامج المتبعة ، فخطب ومواثيق الثورة لايمكن أن تعبر وبدقة كاملة عن واقع التجربة وإشكالياتها والروافد الداخلة فيها . من جهة أخرى فإن أدوات ومناهج تحليل خطب عبد الناصر قد لاتفيد فى تقديم رؤية شاملة ، فهى تعتمد على عينات من الخطب أو تقع فى خطأ الاختيار العمدى والتفسير الجزئى ، من هنا يمكن وبشكل مبدئى إدراك أسباب تناقض النتائج التى انتهت إليها دراستان إزاء دور ومكانة الإسلام فى خطب عبد الناصر (١١).

٢- قصور معايير الحكم والتقييم للسياسات والبرامج الثقافية والسياسية والاجتماعية التى قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين ، فرغم وجود عدد من الدراسات المنشورة التى ترصد وتتابع هذه السياسات إلا أن الجانب الكمى الإحصائى يغلب عليها ، ومن ثم فإنها تساعد فى تقديم جزء لا كل ملامح الصورة والتى أعتقد انها تحتاج إلى منظور حضارى يستوعب أن مواجهة الاستعمار ومساعدة الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية فى إفريقيا وآسيا يدخل فى اطار خدمة الإسلام والمسلمين ، من جهة أخرى فان الحكم على حجم ونوع تلك السياسات والبرامج وسياقها الحضارى يختلف باختلاف خبرات الشعوب فى دوائر الوطنيه المصرية والعربية والإسلام ، وأحسب أن جدوى هذه البرامج يختلف من وجهة نظرة وخبرة الثورة الجزائرية على سبيل المثال عن وجهة النظر والخبرة المصرية بعامة ، وخبرة جماعة الإخوان المسلمين خاصة ، لكن تبقى أهمية الدراسة التفصيلية لمكونات هذه النظرة وتوجهاته العامة .

٣- الإهمال شبه التام للإجتهدات مجموعة من الكتاب الإسلاميين الذين دعموا بل وشاركوا بدرجات مختلفه فى التجربة الناصرية . إذ عادة ماينظر لأعمال محمد البهى ومحمود شلتوت وأحمد الشرباصى وعبد العزيز كامل ، وأحمد كمال أبو المجد وغيرهم على أنها جزء من الخطاب الرسمى لا يستحق عناء الدراسة والبحث وذلك رغم اصالة اجتهادات هؤلاء فى التوفيق بين الاشتراكية والإسلام وأهمية أطروحاتهم باتجاه بلورة رؤية حضارية

تتجاوز رؤية الإخوان المسلمون وغيرها من الجماعات من جهة ، وتؤكد قدرة وفاعلية الفكر الإسلامى المعاصر على التفاعل مع مستجدات العصر ، ومشكلاته من جهة ثانية .

إن دور هؤلاء المفكرين فى الدفاع عن بعض أخطاء التجربة الناصرية أو توظيف كتاباتهم لتبرير هذه الأخطاء لا ينبغى أن يقلل من أهمية إعادة قراءة أعمالهم ، بل وتقييم دورهم فى الحفاظ على الأصالة الحضارية والبعد الإسلامى للتجربة الناصرية علما بأنه يمكن افتراض أن أعمال ممثلى هذا التيار التجديدى تتميز بالضرورة عن رؤية عبد الناصر للإسلام ، وربما لاتعبر عن الخطاب السائد وافترض أيضا أن اجتهادات هذا التيار يمكن أن تمثل نواة صلبة ، قابلة للتطوير لمواجهة إشكاليات العلاقة بين الناصريين وجماعات الإسلام وقد تكون الصياغة الدقيقة والمحكمة لمحمد البهى والتي توصل إليها عام ١٩٦٥ صالحة لإعادة النظر فى موضوع الناصرية والإسلام ، يقول "وليس الإسلام هو الاشتراكية العربية وليست الاشتراكية العربية بالتالى هى الإسلام ، لأن الإسلام دين له خصائص الدين والعقيدة ، بينما الاشتراكية العربية فلسفة لها طابع الفكر الفلسفى وخصائصه هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان الإسلام هو الاشتراكية العربية لانهضت قيمته وموضوعيته فى الأسس التى اتخذتها الاشتراكية العربية نظاما للحكم (١٢) .

ويضيف فى موضوع آخر "فتطبيق مبادئ الاشتراكية هى ممارسة عربية لكثير من المبادئ الإسلامية على أى حال" (١٣) .

أخيرا ، ربما تساعد الملاحظات السابقة على إعادة طرح موضوع الناصرية والإسلام للدراسة والبحث بين الناصريين وجماعات الإسلام السياسى وذلك بهدف استكمال مانقص ، وتصحيح أحكام شائعة ، ونقل الموضوع من حقل السياسة إلى حقل الفكر ، ومن التاريخ إلى الواقع والمستقبل ، وهو انتقال ضرورى على الناصريين وجماعات الإسلام السياسى القيام به ، وإنجازة عبر فكر وعمل يتجاوز آثار الماضى وأحقاده وثارته الموروثة ، ويجاهد فى سبيل صياغة حضارية جديدة لواقع الإسلام والمسلمين .

هوامش

- (١) محمد عمارة ، الإسلام والعروبة ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ٥ ، ص ٨ .
- (٢) برهان غليون ، الإسلام والتحدى الحضارى ، بحث فى ندوة الدين والتدافع الحضارى ، مالطا ، منشورات رسالة الجهاد ، ١٩٨٩ ، ص ٤٧٩ ، ص ٤٨ .
- * بعض هذه القراءات يقلد الماركسيه صراحة أو ضمنا .
- (٣) مصطفى طيبة ، رؤية جديدة للناصرية ، القاهرة ، المركز العربى المصرى ، ١٩٨٦ ، ص ٩ .
- (٤) أحمد بن بله ، حديث معرفى شامل ، إعداد محمد خليفه ، بيروت ، دار الوحدة ، د.ت ، ص ٩٥ .
- (٥) لتوضيح اختلاف الاجتهادات فى صياغة الناصرية كنظرية للشورة العربية بين كتاب ناصريين داخل مصر فقط ، انظر على سبيل الميثال : - عصمت سيف الدولة ، نظرية الشورة العربية ، بيروت ، دار المسيرة .
- حمدين صباحى ، الناصرية نظرية الشورة العربية ، بحث فى المؤتمر الفكرى الأول فى ذكرى ثورة يوليو ، القاهرة ، نقابة الصحفيين .
- عبيد الحليم قنديل ، الناصرية : من الموقف السياسى الى النظرية الشورية ، الموقف العربى ، عدد سبتمبر ١٩٨٤ .
- سيد زهران ، الناصرية وأزمة المنهج ، القاهرة ، مركز الحضارة العربية .
- (٦) انظر على سبيل المثال : ملف الحوار بين الجماعات الإسلامية والناصرين صوت العرب فى ١٩٨٦/١٢/٢٨ - ١٩٨٦/١٢/٢١ .
- ضياء رشوان ، حول الناصرية والإسلام : محاولة للفهم ، الموقف العربى ، عدد سبتمبر ١٩٨٩ .
- * تعاني هذه الجماعات من أمراض وأخطاء فى الفكر والحركة عبر عنها فى صراحة وموضوعية راشد الغنوشى فى ندوة الحوار القومى الدينى ، بيروت ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ ، ص ٢٩٦ : ص ٢٩٨ .
- (٧) توفيق الطويل ، اشكالية العلوم الاجتماعية أنها ليست علوما ، بحث فى ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى - القاهرة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية ، ص ١٣ : ص ٢٥ .
- (٨) عبد الباسط عبد المعطى ، الصراع الايدلوجى وإشكالية العلوم الاجتماعية فى المجتمع العربى ، المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

(٩) عادل حسين ، نحو فكر عربى جديد ، الناصرية والتنمية ، والديمقراطية ، القاهرة ، دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠٢ .

(١٠) طارق البشرى ، بين الإسلام والعروبة ، القسم الأول ، الكويت ، دار القلم ١٩٨٨ ، ص ٥٦ .
انظر أيضا : راشد الغنوشى ، حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس ، الكويت دار القلم ، ١٩٨٧ ، ص ٢٤٣ ،
حيث يشير الى الناصرية فى طورها الثانى .

(١١) يرى رفعت سيد أحمد أن الدين يمثل عنصرا هاما فى تكوين أيديولوجية القومية العربية عند عبد
الناصر ، ويدخل الدين فى القومية العربية كتاريخ وتراث ويمثل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل ،
وأن الإسلام يمثل المكون الأول لكلمة دين عند عبد الناصر والمكون الفاعل فى التأثير على حركة القومية
العربية ، رفعت سيد أحمد ، الدين والدولة والثورة ، القاهرة ، كتاب الهلال ، العدد (٤١٠) فبراير ١٩٨٥ ،
ص ٧٨ .

بينما ترى مارلين نصران أيديولوجية عبد الناصر القومية شبيهة بالأيديولوجيات القومية الحديثة ، وتخلص
من تحليل علاقة الخطاب القومى العربى الناصرى بالأيديولوجية الدينية والأيديولوجية الحديثة الديمقراطية
والاشتراكية الى غلبة الايديولوجية الأخيرة ، رغم تناوله للدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص .

مارلين نصر ، التصور القومى العربى فى فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ بيروت، مركز دراسات
الوحدة العربية ، ١٩٩٠ ص ٣٦٤ ، ص ٣٧٠ .

(١٢) محمد البهى ، الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ، مشكلات الحكم والتوجيه القاهرة ، الدار
القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٣٣٣ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ .

الناصرية والإسلام

وحدة عضوية

د. حسن حنفي

١- هل تتصادم شرعيتان : الدين والثورة ؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله ، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها في صدام شرعيتين ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الماضي وشرعية الحاضر ، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع . وقد تجسد هذا الصدام في الصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتى الآن في صراع الدولة مع الجماعات الإسلامية .

وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلاً بأكمله تنازعه الولاء بين الإسلام والناصرية، بين الإخوان والثورة . فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب " العدالة الاجتماعية في الإسلام " " معركة الإسلام والرأسمالية " " السلام العالمي والإسلام " ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحقيقاً لما كان يؤمن به حتى ١٩٥٤ . وضاع سيد قطب في أتون الصراع . فلا هو أفاد الإخوان بإسلامه الاشتراكي المعادي للرأسمالية ، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسراً بينها وبين الإخوان . مع أنه هو الذي حرر "دعوتنا" ، برنامج الإخوان عندما طلبت الثورة من الأحزاب إعداد برامجها ^(١) ، وهو الذي ألقى عدة أحاديث في الإذاعة المصرية عن الإسلام والثورة في بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام . وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعي وكأنها مواثيق الثورة قبل أن تبدأ صياغاتها في الستينيات ، وهي نفس الأفكار التي عبر عنها عبد الناصر في نفس الفترة عام ١٩٥٣ في "فلسفة الثورة" وعندما يقال الإسلام والناصرية في التجربة المصرية فإن ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ بل ويمتد الصراع أيضاً في عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتى ١٩٨٠ إنتهاءً باغتيال السادات على أيدي جماعة الجهاد ، وهي فترة مازالت مستمرة حتى الآن ابتداءً من ١٩٨١ في الحقبة الثالثة للثورة المصرية التي هي أقرب إلى الثورة المضادة في الحقبة الثانية منها إلى الثورة في الحقبة الأولى والتي كان آخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب في ١٩٩٠ . فالإسلام والناصرية

كفكرتين أو أيديولوجيتين يتجسدان فعلا وواقعا فى الصراع بين الإخوان والثورة (٢) .

٢- الإخوان المسلمون والنضال الوطنى قبل ١٩٥٢

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كأن الإسلام فى جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان . فمنذ الثورة العربية ومناصرة رجال الدين لعربى مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوى ومقابلة ذلك بفتوى السلطان بتكفير عربى ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسى والشيخ الامبابى والشيخ الإبيارى والشيخ حمزة فتح الله حتى ظهر الاتحاد بين الشرعيتين فى الثورة العربية . وكان عبد الله النديم رمزا لهذه الوحدة بين الشرعيتين ، بالإسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده (٣) واستمر الحال كذلك فى الحزب الوطنى الذى ربط بين الإسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتى الوفد المصرى . واستمر نفس التيار فى مصر الفتاة ، ربط تركيا بمصر ، والإسلام بالثورة حتى فتحى رضوان .

ثم نشأت حركة الإخوان المسلمين فى الاسماعيلية على ضفاف القناة فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى وفى محافظة الشرقية مهد العربيين . نشأت الجماعة فى مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث فى ١٩٥١ على ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم أحد كما كان التعاون بينهم فى فلسطين فى ١٩٤٨ . وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم . أراد إستئناف "المنار" بعد أن توقفت فى مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد ، فجماعة الإخوان المسلمين إذن سليفة الحركة الإصلاحية الأولى من الأفغانيا إلى محمد عبده ، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا ، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا بالإضافة إلى تحقيق حلم الأفغانى وهو تأسيس حزب إسلامى ثورى تكون مهمته تحقيق المشروع الإصلاحى الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل .

الإخوان المسلمون إذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الإصلاحية . وإذا ماحدثت مهادنة هنا أو هناك أو ألتقيت عبارة هنا أو هناك إرضاء لملك أو لأمير فان ذلك يحدث نتيجة لأخطاء فى التحليلات السياسية الواردة فى كل تنظيم سياسى من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة على رؤية الجماعة ونضالها الوطنى . ولحظات الضعف السياسى لا تمحو تيارا إسلاميا وطنيا بأفكاره ورواده وجماهيره (٤) .

٣- الأحزاب الوطنية والإسلام الليبرالى قبل ١٩٥٢

وكما بدأ النضال الوطنى من الحركة الإصلاحية كذلك بدأ الإسلام الليبرالى الحديث والإسلام يبدو رمح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم . فقد كتب الطهطاوى سيرة ساكن الحجاز مبينا نشأة الدولة الإسلامية الأولى إبتداء من الإسلام كعقيدة والرسول كرئيس دولة . وفى مناهج الأبواب يبدو والأساس النظرى الإسلامى مثل نظرية الحسن والقبح العقلين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة . واستمر الحال كذلك عند تلاميذه على مبارك من أجل نهضة التعليم وعند أحمد لطفى السيد المؤسس الثقافى فى الدولة المصرية الحديثة . وظهر الإسلام العقلانى الحر وعاقه النظام الليبرالى عند طه حسين فى "على هامش السيرة" وعند محمد حسين هيكل فى منزل الوحي "وارتبطت الليبرالية ببدايات الاشتراكية فى "المعذبون فى الارض" "لطف حسين" ، والأرض الطيبة لحن كامل حسين . واستمر الإسلام الليبرالى فى كتابات العقاد الإسلامية خاصة فى العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم . ويتداخل الإسلام الليبرالى مع الوطنية الإسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد دفاعا عن الدولة الحديثة ، دفاعا عن الحرية والوطن والحداثة . وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالى الذى يجمع بين المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم . وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذى استمر فيه التفسير الليبرالى للإسلام (علوية باشا) .. ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادت قراءة الإسلام قراءة اشتراكية مثل "محمد رسول الحرية" للشرقاوى والآثار الأندلسية لعبد الله عنان. فالإسلام تراث الأمة الوطنى وعبقريتها التاريخية . وبالتالى إتفقت كل الأحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ على التفسير الليبرالى أو الاشتراكى للإسلام بصرف النظر عن الحزب ، حزب الأمة ، حزب الوفد ، حزب الأحرار الدستوريين أو باقى الأحزاب والتنظيمات الماركسية فى مصر . لم تعرف مصر الفكر القومى فى ذلك العهد كما عرفت الشام والذى ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضا تجعل الرسول العربى رسول الحرية والوحدة (٥) .

٤- الوثام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية

كان تيار الإخوان المسلمين جزءاً من تكوين حركة الضباط الأحرار . وقد ظهر ذلك فى اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا وإخوانه أو من خلال

الضباط الأحرار المنتسبين إلى الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشاد مهنّا . بل أن أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق في أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضاً التحقيق في أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين إستمالة للجماعة ، وتقرباً إليهم ، وتودداً لهم ، وظلّ الوثام بين الإخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع على السلطة . قام الإخوان بدور السند الشعبى للثورة التى أتت بانقلاب عسكرى دون تنظيم سياسى . وعهد إليهم ليلة الثورة بحراسة المنشآت العامة فقد كانوا على علم بموعد قيامها . وتمثل الوثام أيضاً فى عدم ضم جماعة الإخوان فى قرار حل الأحزاب حرصاً عليها وأملاً فيها . لم تشارك فى فساد الدولة ولا فى الاعيب القصر . وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل الثورة عند الإنجليز أوفدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة إيفانز لوضع أسس اتفاقية الجلاء وطلب منهم الدخول فى الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والإخوان هم أصحاب الحق فى الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب ، والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل إجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير . وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوثام بين الإخوان والثورة . فقد حظى كشخصية بكل الاحترام الواجب من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية . كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالإسلام ، ولا فرق لديه بين الدين والوطن ، بين الإسلام والثورة ، رآه الإخوان نصيراً لهم فى الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله ، وبدا معه التدريب العسكرى من أجل معركة التحرير فى قناة السويس . وكان خطابه السياسى دينى الطابع جماهيرى الآفاق . يدعو إلى الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الإسلامية . لم يكن طامعاً فى الحكم فلم تصدم به الإخوان ، وعينها على السلطة . كان رجل حوار ، رأت فيه الإخوان منفذاً لتحقيق أغراضهم السياسية . وكانت قمة الوثام تعين رشاد مهنّا وصيا على العرش وكأن الإخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من الحكم ، حكم من أعلى السلطة ، وتنظيم سياسى شعبى بين الجماهير.

٥- الصدام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية

وكان من الطبيعى أن يحدث الصدام صراعاً على السلطة . فالضباط الأحرار لهم شرعية الإنقلاب والإخوان يتمسكون بالجزء ؛ الضباط الأحرار - يرون أنفسهم أولى بالسلطة فهم الذين اقتنوها والإخوان يرون كذلك أنهم أولى بها . فهم الذين مهدوا إليها بل وقاموا بها كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم . وكانوا هم التنظيم الشعبى

القادر على تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم فى النضال الوطنى منذ تأسيس الجماعة فى الثلاثينيات .

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الإخوان وإنشاء تنظيم جديد خاص بهم ، هيئة التحرير ، كبديل عن تنظيم الإخوان ، وترك السند الشعبى الإخوانى الى سند مستقل مما أدى إلى بؤادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة فى الجامعة أثناء زيارة أمير الجماعة الإسلامية فى إيران فى ١٩٥٤ . لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء على طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار الى جماعة الإخوان المسلمين حفاظا على استقلال الحركة داخل الجيش . كما رفض طلب الضابط أبو المكارم عبد الحى أسلحة لتوزيعها على الإخوان لمساندة الثورة . ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة . طلبت الثورة دخول الإخوان فى الوزارة ولكن رفض الإخوان إلا بشروط منها عدد الحقائق الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة ، واختيار الإخوان لأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة ، وإعطاء وزارة الإخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار إلا بموافقتهم ، وفرض الحجاب على النساء وغلق المسارح ودور السينما .

فلما أبرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء فى مارس ١٩٥٤ والتي تنص على جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التى كانت تضم حوالى سبعين ألف جندي ولكن تنص أيضا على جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة فى حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها . فكان جلاء مشروطا بقيد ، وكانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢ ، وتشبه معاهدة ١٩٣٦ التى أبرمتها حكومة الوفد ، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام . واعترض الإخوان ، ونقدوا المعاهدة ، وتكهرب الجوّ ، ونشط الإخوان فى العمل السرى .

ثم انتصر الإخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر فى أزمة مارس ١٩٥٤ ، بعد استمالة نجيب للإخوان بدعوته إلى الوحدة الإسلامية فى حرم الجامعة فلما أقصى نجيب واستأثر عبد الناصر بالسلطة وإطلاق النار على مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية فى يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو دبرتها إحدى الشعب المحلية بناء على مبادرتها الخاصة تعبيراً عن الرغبة العامة التى تسرى فى الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الإخوان . وبدأت أهوال التعذيب فى السجون وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عوده ، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب فى ١٩٦٥ .

٦- الإسلام بين الثورة والثورة المضادة

لقد وقعت معارك الإعلام والثورة المضادة على عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلى الاشتراكية باسم الإسلام من النظم الرجعية العربية فى السعودية واليمن التى بدأت الهجوم على الثورة باسم الإسلام لأن الإسلام هو تراث الأمة وحامى حماها ولأنها تحكم بشرعيته ، وتستمد سلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هددتها الثورة ، واستقطبت الجماهير ، وجندت الضباط الأحرار فى الجيش بل وبعض العلماء والأئمة . فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح الى صدر الخصوم وإثبات أن الدين ثورة وإزداد الحجاج بعد ثورة اليمن فى ١٩٦٢ ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الإمامة . والتاريخ شاهد على ذلك . فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون . كما انضم رجال الدين إلى ثورة عرابى . واشتركوا فى ثورة ١٩١٩ . فلا عجب أن ينضم الأئمة الى ثورة الضباط الأحرار فى اليمن وبعد التأميم فى ١٩٥٦ والتمصير فى ١٩٥٧ والبناء الاشتراكى فى ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية فى الهجوم على الاشتراكية المادية الملحدة أيضا باسم الإسلام الروحى المؤمن بما اضطر عبد الناصر الى الدفاع عن نفس السلاح وإثبات ان الاشتراكية من الإسلام ، وانها تتمايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الانبياء وليست ملحدة ، وأنها لاتقوم على الصراع الطبقي مثل الماركسية بل على الإسلام الاجتماعى ، وأنها لاتستند إلى دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل إلى تحالف قوى الشعب العامل : العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية . المال مال الله وليس مال الحكام ، والمال مال الأمة وليس مال الأئمة ، ومال المسلمين للمسلمين . الإسلام أول دين اشتراكى فى التاريخ . عرف التأميم بجعله الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكأ والنار ، وهى بلغة العصر الزراعة والصناعة . وفى قول آخر يزداد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن . وهو ما يتحقق مع نظرية "الركاز" فى الشريعة وهو أن كل مافى باطن الأرض من معادن ملك للأمة ، وقياسا عليه النفط فعائدات النفط ليست ملكا للأئمة بل ملك لجمهور المسلمين . وحياة الرسول شاهد على ذلك . لم يمتلك ولم يورث ، ومات ودرعه مرهون عند يهودى وكذلك فعل أبو بكر وعمر . بل لقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة فى حروب الردة لأن الزكاة فرض المال وحق الفقراء فى أموال الأغنياء . كما حرم الإسلام الربا منعاً للاستغلال ، وهذا مافعلته الثورة بتحريم الربا فى السلف الزراعية . الاشتراكية شريعة العدل ، وشريعة العدل شريعة الله . تقسم الربح على العمال وأصحاب الأعمال وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص وتبنى مجتمعا بلا أغنياء وفقراء ، لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . وكما أتى الشرع متدرجا كما هو الحال فى

تحريم الخمر كذلك تعليق الاشتراكية على مراحل حتى يتم تحقيقها . والمجتمع العربى الآن فى طريقه نحو الاشتراكية . فالإشتراكية من الاسلام ، والسلام دين اشتراكى ضد الحكام والائمة ، الملوك والأمراء ، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعا عن نظم الحكم الرجعية الاقطاعية التى تستولى على مال المسلمين ودفاعا عن مناصب الإفتاء والمشيخات وبيع الفتاوى ، وتحليل الحرام وتحريم الحلال بأبخس الأثمان ^(٦) .

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والإسلامية فى الرياض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشنجطن للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة فى الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الإسلامى . وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذى وقفت الثورة أمامه وهى فى بدايتها فى ١٩٥٤ حتى أسقطته الثورة العراقية فى ١٩٥٨ . برزت هذه المعارك فى ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية فى مصر وسوريا والجزائر والعراق . وجاء الرد بأنه حلف استعمارى بريطانى وضعت عليه العمامة بدلا من القبعة حتى لاتصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين . الإسلام مجرد قناع لحلف بغداد . هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافا عليه الإسلام الأمريكانى ، إسلام الشعائر والطقوس والموالة للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير ، والهدف ضرب القومية العربية ثم الصلح مع اسرائيل وتشبيت الرجعية والاستعمار فى قلب العالم العربى . ان الشاه أداة للاستعمار ، ومصلحة للصهيونية وعميل لأمريكا ، وحليف للرجعية ومتاجر بالدين ، ومناهض للوطنية ، وقاض على الحرية ^(٧) .

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح إلى الخصوم وهو سلاح الدين سواء فى المعارك الخارجية مثل الثورة ، والاشتراكية ، والقومية العربية ، والوحدة الوطنية ، وعدم الانحياز ، والصمود وبعد هزيمة ١٩٦٧ ، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة فى معركته مع الإخوان المسلمين . فاذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية فى لبنان فى ١٩٥٨ رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعا عن استقلال لبنان ، ودفاعا عن الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والأقباط التى تجلت فى ثورة ١٩١٩ وفى فلسطين فى ١٩٤٨ وفى رد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ . فالمصريون سواء أمام القانون وتكافؤ الفرص فى التعليم والعمل والوظائف العامة . وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الإسلامية التى لاتعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القومية العربية ، ووحدة مصر وسوريا فى مواجهة الغزو الصليبي وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين فى مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية

والكفر أثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحياز فى آسيا وأفريقيا مسلمون يفدون على الحج كل عام فى مؤتمر سنوى لمناقشة شؤونهم العامة وكما يفعل قادة دول العالم الثالث ، وأن الدوائر الثلاث : الدائرة العربية ، والدائرة الإفريقية ، والدائرة الإسلامية ، دوائر التحرك المصرى ، هى صياغة مصرية للعالم الإسلامى الذى يمتد عبر القارتين وكما أوضح ذلك مالك بن نبي فى فكرة الآسيوية الإفريقية . وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح البعد عن الدين على أنه سبب هزيمة ١٩٦٧ رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة . وأعد خطة العبور "بدر" وكان هتاف الجنود والعابرين "الله أكبر" بالرغم من أن المعركة مع إسرائيل سياسة قومية، معركة شعب طرد من أرضه ، شعب فلسطين ، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية (٨).

٧- الثورة إسلام والإسلام ثورة

ان معارك الإسلام والثورة كما جسدتها الناصرية كانت مفروضة من الخارج ، اقتضتها الظروف ، هجومًا الثورة المضادة ودفاعًا الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين . كانت معارك جدلية تقوم على جدل الدفاع والهجوم . وهى معارك وقتية تنقضى بانقضاء ظروفها وعصرها . فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة فى مصر لم يهب أحد دفاعاً عن الاشتراكية والقومية والثورة الوطنية باسم الإسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية فى القضاء على الثورة المصرية . كانت المعارك خارجية دعائيه كلامية إعلامية بين نظامين ، كل منهما يريد البقاء فى السلطة والقضاء على الآخرين كانت معارك بين أشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات . وأحيانا كانت الحجج واهية لاتستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الإخوان بينها لأن الإسلام دين وسياسة ، عقيدة وشريعة ، تصور ونظام . فموقف الإخوان أقوى من موقف عبد الناصر . كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين على أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين على مستوى النظر ، واستعمار وغلبة وقهر على مستوى الأهداف . ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين .

إنما تكمن الصلة بين الإسلام والثورة داخليا باطنيا عضويا فى أن الثورة تحقيق لأهداف الإسلام وأن الإسلام هو فى الحقيقة ثورة . فالمبادئ الستة تم إعلانها فى أول الثورة : القضاء على الملكية ، القضاء على الإقطاع ، القضاء على الاستعمار ، القضاء على الرأسمالية ،

تكوين جيش قوى ، إقامة حياة ديموقراطية سليمة وإن لم تذكر الإسلام صراحة إلا أنها تحقيق لمقاصد العامة المحتلة في الضروريات الخمس : الحفاظ على النفس (الحياة) ، والدين (الحق) ، والعقل ، والعرض (الكرامة) ، والمال (الثروة الوطنية) الاستعمار مضاد للإسلام لأنه الذى يقرر بالملكية العامة لوسائل الانتاج ، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا . والإسلام ضد الاقطاع لأن المجتمع الإسلامى مجتمع لا طبقى لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء . والأسلام ضد النظام الملكى لأن الإمامة فى الإسلام عقد وبيعة واختيار ، وأمر المسلمين شورى بينهم ، وكما هو الحال فى المبدأ السادس : إقامة حياة ديموقراطية سليمة وإن يتم تنفيذ ذلك بالفعل . والإسلام مع تأسيس جيش وطنى قوى من أجل الدفاع عن دار الإسلام وكما هو معروف فى الجهاد .

وإن قرارات الثورة الأولى مثل الإصلاح الزراعى ، ووضع حد أعلى للملكية الأراضى وتوزيع الأرض على الفلاحين المعدمين والأجراء الزراعيين ، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب إلى مبادئ الإسلام الذى يجعل الأرض لمن يفلحها ، وأن من أصلح أرضاً بواراً فهى له . وإن قرار الثورة بالتأميم ، تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦ لهو قرار إسلامى برد أرض مصر الى شعبها وثروت الأمة إلى أصحابها . تلقائية الإسلام وروح الثورة هى روح الإسلام . لذلك أسرع عبد الناصر الى الأزهر بعد التأميم واثناء العدوان الثلاثى على مصر فى أكتوبر ١٩٥٦ وألقى خطابه الشهير "سنقاتل .. سنقاتل" فالأزهر مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعمارى . فتحول من قاهر للحركة الإسلامية فى ١٩٥٤ إلى بطل قومى وزعيم تحررى فى العالم الثالث كله يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة على ثرواتها الوطنية . والتمصير فى ١٩٥٧ أى سيطرة الإرادة الوطنية على الشركات الأجنبية عمل إسلامى أصيل ضد الاستغلال للثروات الوطنية . والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ عمل اسلامى وحدوى ضد تجزئة الأمة وتبعثرها ، اقتراباً من الوحدة الشاملة للأمة شيئاً فشيئاً ، فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الإسلامية . وتأسيس مؤتمر باندونج فى ١٩٥٥ ، وتكوين كتلة عدم الانحياز فى بلجراد منذ ١٩٦٤ ، واتباع سياسة الحياد الإيجابى كل ذلك تحقيق لمبادئ الإسلام فى الاستقلال الذاتى عن الشرق والغرب ، "لا شرقية ولا غربية" هذا هو الإسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح العامة دون ما حاجة إلى تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة ولبس العمة والقفطان وإقامة الشعائر فى أجهزة الإعلام ، وأخذ ألقاب إمام المسلمين ، وخادم الحرمين .

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة كانت طريق الإسلام الأول فى إحداث التغيير الاجتماعى فى الجزيرة العربية حيث ظهرت فى الأعماق وحدة الإسلام والثورة لا عن طريق التوفيق الخارجى الدعائى بينهما . طبيعة الإسلام هى طبيعة الثورة والتغيير الاجتماعى . وإذا كانت الثورة إسلاما صاعدا من القاعدة فإن الإسلام ثورة صاعدة أيضا من أجل أحداث تغيير اجتماعى فى الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة . الإسلام ثورة ، واقع يتحرك ، نظام اجتماعى يتبدل ، عبد يعتق ، وفقير يأخذ حقاً من أموال الفنى ، وأسود يتساوى مع أبيض ، وعربى مع أعجمى ، وقبلى يتحول إلى مواطن للعالم ، وبدوى يتحضر ، وأقوام تتحول إلى دولة ، والدولة تفتح وترث القوى الكبرى المتهاوية امبراطوريتى الفرس والروم ، الاشتراكية شريعة العدل ، والعدل شريعة الله ، "تلخص الطريقين معا الصاعد والنازل : الثورة إسلام ، والإسلام ثورة .

٨- اليسار الإسلامى والناصرية الشعبية

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة التى لم تتحقق فى الناصرية الدعائية الإعلامية الحجاجية مع الخصوم هى التى يمكن أن تصبو إليها أجيال جديدة من الناصريين عن طريق اليسار الإسلامى والناصرية الشعبية . فاليسار الإسلامى يعيد تفسير الإسلام لصالح الطبقات الكادحة ، دفاعا عن المظلومين ، وأخذاً لحقوق للمستضعفين ، وفى نفس الوقت تأكيداً على الاستقلال الوطنى ومقاومة الاستعمار والصهيونية^(٩) والناصرية الشعبية هى الناصرية كمبادئ زعامة مثل الاستقلال الوطنى والتنمية المستقلة ، وتحالف قوى الشعب العامل ، والإصلاح الزراعى ، والتصنيع ، ومجانية التعليم وحقوق العمال ، ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى المجالس النيابية ، والملكية العامة لوسائل الانتاج ، والقطاع العام ، والتأميم ، وسياسة عدم الانحياز ، ومقاومة الاستعمار والصهيونية والوحدة العربية .. الخ لكن بالاعتماد هذه المرة على حركة الجماهير وبقواها الرئيسية قبل الثورة مثل الماركسية والليبرالية والإخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية ، ومؤصلة فى ثقافتها الشعبية ونابعة من تراثها ، وهو الإسلام ، والأمثال العامة وسير الأبطال .

إن تجربة جريدة الشعب الأخيرة لتوضح إمكانية الوحدة العضوية بين الإسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانا من ميل إلى أحد الطرفين أكثر من الطرف الآخر مما بسبب الانشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقا لقانون الفعل ورد الفعل . وقد وجدت هذه الوحدة سلفا لدى سيد قطب الأول قبل الثورة ، المفكر الاجتماعى صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" ، "معركة

الإسلام والرأسمالية" ، "السلام العالمى والإسلام" ويقتضى ذلك تجاوز الإسلام الشعائرى ، فالإسلام فى النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية فى ذاته . كما يقتضى تجاوز التنازع على الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثة الناصرية . فعبد الناصر هو مبادؤه وجماهيره . وعلى هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الإسلام ، شرعية الناصرية (١٠) .

هوامش

- (١) سيد قطب دراسات إسلامية ص ٢٣٧-٢٤٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٣ .
- (٢) انظر تحليلنا لهذا الصراع فى "الأصولية الإسلامية" الجزء السادس من "الدين فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ ، مدهولى " القاهرة ١٩٨٩ .
- (٣) انظر دارساتنا : الدين والثورة فى الثورة العرباية ، المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٣٠٥ .
- (٤) انظر باقى دارستنا عن جماعة الإخوان المسلمين فى الجزء الخامس : الحركات الإسلامية المعاصرة ، والجزء السادس ، الأصولية الإسلامية من مجموعة الدين والثورة فى مصر (ثمانية أجزاء) .
- (٥) طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٣ وأيضاً ميشيل عفلق : ذكرى الرسول العربى الأعمال الكاملة ، الجزء الأول ، ص ١٤١-١٥٠ .
- (٦) انظر دارستنا : الدين والتنمية القومية فى "مصر ص ٣-١٢٠ وأيضاً" أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر ص ٢١١-٢٨٧ فى الدين والثورة فى مصر ، الجزء الرابع " الدين والتنمية القومية" ، مدهولى ، القاهرة ١٩٨٩ .
- (٧) انظر دارساتنا "عبد الناصر والحلف الإسلامى" ص ١٤١-١٧١ ، عبد الناصر والشاه ص ١٧٣-١٨٢ ، عبد الناصر والدين ص ١٨٣-٢١١ فى الدين والثورة فى مصر "الجزء الثالث" الدين والنضال الوطنى ، مدهولى القاهرة ١٩٨٩ .
- (٨) أنظر عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل فى "الدين والنضال الوطنى" ص ٨٩-١٤٠ الجزء الثالث من "الدين والثورة فى مصر" .
- (٩) أنظر دارساتنا ماذا يعنى اليسار الإسلامى ؟ فى مجلة "اليسار الإسلامى" العدد الأول ، ١٩٨١ المركز العربى للبحث والنشر ، "وأيضاً اليمين واليسار فى الفكر الدينى" الجزء السابع من "الدين والثورة فى مصر" .
- (١٠) أنظر دارستنا عبد الناصر والدين "فى الجزء الثالث" الدين والتنمية القومية ص ١٨٣-٢١١ من مجموعة "الدين والثورة فى مصر (ثمانية أجزاء) .

الناصرية والإسلام قراءة فينومنولوجية

د. أحمد عبد الحليم عطيه

تدور هذه الدراسة حول قراءة حسن حنفى للعلاقة بين الناصرية والإسلام فى كتابه "الدين والثورة فى مصر" وإن كان اهتمامه بهذه القضية يتجاوز هذا العمل ويسرى تقريبا فى معظم أعماله فقد كتب بمناسبة مرور مائة على الثورة العرباية مؤكدا على الصلة الوثيقة بين الدين والثورة قائلا : "إن الدين بداية الثورة ومنطلقها ، كما كانت الثورة نهاية الدين وغايته وبالتالي ظهر الإسلام كثورة وظهرت الثورة وكأنها هى الإسلام الوحيد فالدين بلا ثورة خيانة والثورة بلا دين لا تبقى ولا تستمر فى شعب مصر"^(١) توضح لنا هذه العبارة الإهتمام المبكر والدائم والمستمر بالدين والثورة لدى حسن حنفى منذ بداياته الأولى وحتى كتاباته الاخيرة التى تنطلق رغم كثرتها وغزارتها من قضية أساسية شغلته ولا زالت تشغله وتظهر فى صور وأسماء متعددة مثل : "الإسلام السياسى" ، "الأصولية الإسلامية" "اليسار الإسلامى" ، "لاهوت الثورة" و"الدين والثورة" .

إن للدين معنى ثورى عند حسن حنفى يتجاوز الطقوس والعبادات إلى الحياة الإجتماعية والسياسية ، نجد هذا الفهم فى معظم كتاباته منذ رسالته للدكتوراة التى كان هاجسها الأول تقديم منهاج إسلامى عام^(٢) ثم تقديم "رسالة فى اللاهوت والسياسة"^(٣) وليس غريبا أن يحتوى أهم عملين من أضخم أعماله التى ظهرت حتى الآن على لفظ "الثورة" الأول من العقيدة إلى الثورة الذى يخصصه لإعادة بناء علم اصول الدين أول العلوم التى يتناولها فى موقفنا من التراث القديم ، الجبهة الأولى من مشروعه "التراث والتجديد" وتقع فى خمس مجلدات^(٤) والثانى "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١" - ويقع فى ثمانى مجلدات - والذى يمكن أن نعتبره مبدئيا يمثل الخطوط الأولى للجبهة الثالثة من "التراث والتجديد"^(٥) .

وكتابه هذا موضوع قراءتنا الحالية بعد سجلا لتاريخ مصر الحديث عن الدين والثورة إبان الفترتين الرئيسيتين فى عمر الثورة المصرية الأولى فترة الثورة وحلم الستينات (١٩٥٢-١٩٧٠) والثانية فترة الثورة المضادة وواقع السبعينات (١٩٧٠-١٩٨١) والذى كتب معظمه فى الفترة بين ١٩٧٦-١٩٨١ أى على مدى خمس سنوات فى عنفوان الثورة المضادة فى مصر .

ومهمتنا فى هذه الدراسة هى تناول الدين والثورة فى مصر فى كتابات حسن حنفى ، وهى القضية المحورية التى على أساسها قدم لنا فلسفته ، لقد قرأ الواقع قراءة ذاتية فتكونت أفكاره انطلاقاً من هذا الواقع بعد أن أصبح جزءاً من وجدانه وكيانه وعبر عنه بأشكال مختلفة وصور متعددة أظهرها " من العقيدة إلى الثورة " والذى يعبر كما يقول عن ممارسة طبيعية للسياسة ومشاركة طبيعية فى حركة التغير الاجتماعى " (٦) بدأت الأفكار الأولى لمشروع التراث والتجديد من اتون الصراع بين الإخوان والضباط الأحرار أى بين الإسلام والثورة فما هو فهم حنفى للدين وماهى المعانى المتعددة التى يعطيها له وما مفهوم الثورة كما تتجلى فى كتاباته ثم ما هو تصوره للعلاقة بينهما .

الفهم الثورى للدين

يقدم حسن حنفى الذى بدأ عضواً فى جماعة الإخوان منذ بداية الثورة فهمه للدين ، انطلاقاً من مشاركته الفعلية فى الواقع المصرى وليس من حصيلة دراسات فقد كانت الدراسة الفلسفية تمثل حاجزاً بينه وبين الواقع كان مايتلقاه من دروس بالجامعة يدور حول الفيض والعقول العشرة بينما هو يتمثل الإسلام الحى من كتابات حسن البنا وسيد قطب الذى يدين له بالكثير "لوعاش سيد قطب لكنت خير تلميذ له ولو استمرت الدعوة لكنت أحد مفكرىها ، لم أتعلم من الجامعة شيئاً الاكرد فعل على أزمة الدراسات الإسلامية" (٧) .

ويتضح من كتابات حسن حنفى معنيين للدين فهو صرخة المضطهدين ، وهو أفيون الشعوب الدين بالمعنى الأول الثورى هو ذلك المخزون النفسى للجماهير الذى يكون تصوراتها للعالم والذى يحركها ويحدد فاعليتها فى التاريخ بينما الدين بمعناه التقليدى المتمثل فى الطقوس والشعائر والذى يروج له فقهاء السلطان هو الذى يستخدم ضد الجماهير ويدعو للقيم السلبية كالزهد والصبر والطاعة والخضوع لأولى الأمر ، وهو مايرفضه حسن حنفى (٨) حيث يستخدم الدين لتدعيم موقف الحاكم "هنا يصبح الحديث عن السلطان واحداً ، السلطان الدينى والسلطان السياسى ، السلطان الإلهى والسلطان البشرى أو باختصار الله والسلطان الأول يمثل السلطة الدينية فى قمة الكون والثانى السلطة السياسية على رأس الدولة" (٩) وحنفى يسعى لتحويل الدين إلى سياسة (١٠) يبدأ كتابه "من العقيدة إلى الثورة " باسم الأمة فالله والأمة وجهتان لشىء واحد بنص القرآن (١١) وفى تقديمه المجلد الاول "المقدمات النظرية" يحدد لنا هدفه "ليس المطلوب فى هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء وأن يضيع فى هذه المتاهة

وأن يشعر بضآلته تحت هذا الشمول بل المطلوب تأكيد ذاته وإعماله عقله وإحساسه بالمسؤولية وتحقيقه للرسالة ووعيه بال جماهير وإدراكه لحركة التاريخ^(١٢) وهذا ما يتضح فى توجهاته التى أطلق عليها "الأصولية الإسلامية" حيناً واليسار الإسلامى حيناً آخر .

ويمكن لنا أن نكون مفهومين دقيقين للدين الثورى من دستور اليسار الإسلامى الذى قدمه لنا حنفى فى اول أعداد مجلته التى تحمل نفس الاسم .

فاليسار الإسلامى هو إمتداد للإصلاح الدينى وتكملة لأول مشروع إسلامى فى تاريخنا الحديث عبر عنه واقع المسلمين واحتياجاتهم السياسية والاجتماعية ، وهو اقرب إلى الإسلام كما يريد حسن حنفى أن يؤكد هو درع جديد للإسلام وحصن منيع للمسلمين ضد محاولات الاستعمار الاخيرة لاحتواء ثورات المسلمين ، يتأصل فى الجوانب الثورية فى تراثنا القديم بحيث تكون مهمة إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصفية مادونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم فى علم أصول الدين اليسار الإسلامى تيار اعتزالى فى الفكر الدينى واتجاه مالكى فى الفقه والأصول واتجاه رشدى فى الفلسفة يرفض اليسار الإسلامى التصوف ويعاديه ويرى انه أحد أسباب انحطاط المسلمين . ويحدد مصادره فى العلوم العقلية الخالصة ويرتبط بالعلوم النقلية الخالصة ويمثل تحدياً للحضارة العربية وبديلاً عنها مهمته تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته واليسار الإسلامى يعطى صورة لحال العالم الإسلامى دون اتباع أساليب الوعظ والإرشاد وبوجه قوته إلى التصدى لمشاكل العصر الأساسية وعلى رأسها : الإستعمار والصهيونية والرأسمالية وهى المخاطر التى تهددنا من الخارج والفقر والتخلف وهى المخاطر التى تهددنا من الداخل ويبغى اليسار الإسلامى إكتشاف رسالة الأمة الإسلامية فى التاريخ وتحويل جماهيرها من الكم إلى الكيف .

إن برنامج اليسار الإسلامى فى توجهاته الأساسية هو مبادئ الثورة وغاياته هى المشروع القومى الذى حاول عبد الناصر صياغته يتضح لنا ذلك من بيان رسالة اليسار الإسلامى فى اوائل القرن الخامس عشر الهجرى^(١٣) الذى يتحدد فى الآتى :

- تحقيق العدالة الاجتماعية فى الأمة الإسلامية وتكوين مجتمعات لا طبقية تذوب فيها الفوارق بين الأغنياء والفقراء بنص القرآن .

- إقامة مجتمع حر ديمقراطى يكون فيه لكل فرد الحق فى التعبير عن رأى وإسداء النصح والامر بالمعروف والنهى عن المنكر .
- تحرير أراضي المسلمين من بقايا الاستعمار الاستيطانى فى فلسطين .
- إقامة وحدة إسلامية جامعة نبدؤها بوحدة الأمة فى مصر ثم وحدة وادى النيل فالوحدة العربية فالإسلامية .
- انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ "لاشرقية ولا غربية" بنص القرآن .
- تدعيم ثورة المضطهدين فى كل مكان وتقوية ثورة المستضعفين .

اليسار الإسلامى

مهمة اليسار الإسلامى إذن الكشف عن العناصر الثورية فى الدين ^(١٤) وغايته توحيد الأمة ومن هنا فهو يتوجه الى الإخوة فى الله والإخوة فى الوطن : الماركسيين والناصرين والليبراليين ، وهو لا يعبر من وجهه نظر أصحابه عن ثورة المسلمين وحدهم بل هو أيضا ثورة أهل الكتاب الذين يمثلون جزء من تراث الأمة وتاريخها الوطنى ونضالها ضد الاستعمار ، وهو ليس اسلاميا فى ثياب ماركسية فذلك تفريغ للإسلام من مضمونه الثورى وإعطاء الماركسية أكثر مما تستحق .

يقترّب اليسار الإسلامى أو الدين الثورى مما يطلق عليه حسن حنفى "الناصرية الشعبية" وهى الصيغة التى تجمع إنجازات الثورة المصرية وتتجنب أخطائها ومزايا دعوة الإخوان واستبعاد أخطائهم فى دراسته عن "اليسار الإسلامى ومستقبل مصر" يتحدث عن مصر والأنظمة السياسية التى مرت بها ، الليبرالية قبل ثورة يوليو والاشتراكية العربية بعدها موضحا ان الإسلام لم يقب سلبا أم إيجابا عن الثورة المصرية كما يتناول مستقبل مصر ، ويقدم لنا أربعة احتمالات رئيسية مرتبة من الأبعد إلى الأقرب احتمالا وهى :

١- الإسلام المحافظ وهو التيار الغالب على السطح والذي تمثله الجماعات الإسلامية .

٢- والماركسية التقليدية .

٣- والناصرية الشعبية وهى الاختيار الأقرب احتمالا فى مستقبل مصر القريب . وتعنى الناصرية الشعبية ، أن الناصرية استطاعت أن تعبر عن وجدان الأمة ومصالحها الراهنة ولكنها شعبية هذه المرة فالناصرية تعنى الآن لدى جماهير الأمة الدفاع عن الفقراء وحماية مصالحهم.

٤- اليسار الإسلامى وهو الاختيار الأخير فى مستقبل مصر الذى يعبر عن ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، واليسار الإسلامى هو "الناصرية الشعبية" هو الذى يحقق هذا التزاوج فى وحدة باطنية عضوية بين الناصرية والإسلام بين الحاضر والماضى بين الثورة والتراث (١٥).

لذلك يسعى حسن حنفى - وربما يكون الوحيد الذى جرؤ على القيام بذلك - إلى قراءة الثورة قراءة دينية من أجل بيان دور الدين فى مصر محاولا تصحيح بعض سلبيات الثورة بإيجابيات الدين ومن هنا دعوته الدائمة والملحة بأن من أهم أسباب تحول الثورة إلى ثورة مضادة هو ذلك الصراع بين الثورة والإخوان ويطالب بمصالحة علنية بينهما . إلا ان قراءاته هذه تتسم بالطابع الذاتى الشعورى الوجدانى وهو منهجه الأثير وربما الوحيد فى تحليله الخطاب الدينى لثورة يوليو .

وتوضح لنا إشارات المتعددة اهتمامه باستخدام هذا المنهج الذى ظهر فى ثلاثية الشباب - رسائله للدكتوراة - والذى أوضح معالمه فى مقدمة ترجمته لكتاب سارتر "تعالى الأنا موجود" (١٦) وهو المنهج الذى يسود "من العقيدة إلى الثورة ويعلن عنه فى دراساته المختلفة فى "الدين والثورة فى مصر" يقول فى بحثه عن "أثر العامل الدينى فى توزيع الدخل القومى فى مصر" : يستخدم الباحث المنهج الفينومينولوجى الذى يقوم بتحليل التجارب الحسية المشتركة بين الباحث والمجتمع باعتباره أفضل المناهج لدراسة هذا الموضوع" (١٧) وفى دراسته "نشأة الاتجاهات المحافظة فى وطننا العربى الراهن" يرى أن المنهج الظاهرى الفينومينولوجى يستطيع الكشف عن نشأة الظاهرة وتتبعها فى الوعى الحضارى ، ومن يدري فقد تكون أشبه بهذا الطائر "فينكى" الذى تبعث فيه الحياة من خلال الرماد .

إن حسن حنفى يركز على بناء الموضوع فى ذاته بصرف النظر عن المواقف التاريخية حيث يتتبع فى "عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل" مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه بالنسبة لقضية الصلح ببناء الموضوع بصرف النظر عن المواقف التاريخية (١٨) فمنهجه هو تتبع الظروف النفسية التى يمر بها المفكر خلال مراحل عمره كما نجد فى دراسته عن "أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة" الذى يتتبع فيه تكوين المفكر من خلال المواقف النفسية والظروف الاجتماعية التى ولدتها (١٩) فالأولية هنا لما يسميه بالأسباب الفكرية فبالرغم من وجود أسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية لظهور الجماعات الدينية المعاصرة خاصة تلك التى تحاول تحقيق أهدافها بالقوة إلا أن الأسباب الفكرية أو الأسس العقائدية لاتقل أهمية عن الاسباب الأولى لأنها هى التى تعطى الأسس النظرية للسلوك

وبالتالى تكون هى المحرك الأول لهذه الجماعات والدافع لها على الحركة والنشاط والتى تمدها بقيمها وأهدافها ووسائل تحقيقها وتنفيذها . حين كتب عن "مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة" قدم بحثا فى الظاهريات الاجتماعية يقوم على تحليل الخبرات الحية للفرد لتصبح تجربة مشتركة يكون وضعها معادلا للموضوعية التقليدية (٢٠) المنهج المتبع إذا هو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية التى يمكن للجميع الإحساس بها والمساهمة فيها والإتفاق عليها كما يخبرنا فى الفصل الاول من "الأصولية الإسلامية" فى حديثه عن "المصطلح والموضوع والمنهج" حيث يرى انه لا بد من التعاطف مع الظاهرة وفهمها من الداخل حتى يمكن إعادة قتلها وإدخالها فى الحركة الإسلامية المعاصرة مما جعله يربط بينه وبينها "فهى جزء منا ونحن جزء منها" (٢١) وأطروحاته تجد جذورها التاريخية فى وجدانه وتأتى نتيجة مواقفه وخبراته حيث تعبر أفكاره وقضاياه عن مخزونه النفسى ويعبر "التراث والتجديد" مشروعه الأساس عن تجربة العصر من خلال جيلنا على الأقل وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر فى أحد مراحله الرئيسية كما يعكس الصراع الدامى الذى حدث بين الإخوان المسلمين . وبين الثورة المصرية (٢٢) فالمفكر هنا بانتمائيه الدينى والوطنى جزء من القضية وعلى ذلك فهو لا يدرس قضيته من الخارج كملاحظ محايد بل يدرسها من الداخل فهو منها وهى جزء منه وتتحدد فى تلك العلاقة المتبادلة بين الدين والثورة .

يقدم لنا حنفى فى "الأصولية الإسلامية" والكثير من دراساته قراءة فلسفية لتلك القضية للعلاقة بين الدين والثورة اللذان تحددان عبر الثقافة الوطنية ومقومات الشخصية العربية والنضال الوطنى وعلى امتداد صفحات كتابه ذو المجلدات الثمانية تحددت أكثر فى الإسلام والناصرية حيث يظهر الدين كأيدولوجية سياسية وتحول الناصرية إلى موجة شعبية عارمة ، مطلب ، رمز ، حلم " نحن فى مصر مازلنا فى يقظته " ولازال صوت ناصر المكتوم يئن فى مضجعه ويتململ فى مشواه لعله يعود يوما مدويا يخرج من الصدور فيصم الأذان" (٢٣) وهذا يحتاج إلى ربط الإسلام بثقافة الجماهير الوطنية وربط مقومات شخصيتها العربية بالناصرية. ولبيان ذلك علينا تحديد دور الدين وطبيعته فى تكويننا وأثره فى النضال الوطنى .

الدين والوطنية

يبين لنا حسن حنفى فى دراسته عن "الدين والثقافة الوطنية" بشكل نقدى أن إغفال أهمية هذه الأخيرة فى تاريخنا المعاصر كان أحد أسباب تعثر نهضتنا الحديثة وردة ثورتنا المعاصرة ، فإذا كنا قد عرفنا خمس أيدولوجيات للنهضة فإنها جميعا وعلى درجات متفاوتة لم تؤسس

أبنيتها بأحكام تام على مكونات الثقافة الوطنية للشعب . ومن هذه الأيديولوجيات يرى أن جماعة الإخوان تمثل المكون الرئيسى للثقافة الوطنية وهو الإسلام . وقد شغل حنفى بالإخوان وكتب داعيا وناقدا ومطورا : ماذا كسبت مصر من جماعة الإخوان ؟ ماذا خسرت مصر بالقضاء على جماعة الإخوان ؟ كيف يمكن تطوير فكر الإخوان ؟^(٢٤) فالجماعة رغم أنها على حق من حيث المبدأ وهذا ما يسلم به إلا أنها ظلت متقوقعة على ذاتها وكأنها غاية فى ذاتها وليست وسيلة لتحقيق مصالح الناس ، وأنها أغفلت خصوصية الشعوب من أجل عالمية الإسلام مع أن الإسلام ثقافة وطنية للشعوب تختلف باختلاف الشعوب^(٢٥) .

ومادة الثقافة الوطنية التى تكونها عناصر هى الدين والعقائد السائدة والعلوم الدينية القديمة والتاريخ الحى للصحابة ، والتاريخ الوطنى الحديث لزعماء الوطنية . ومن هنا فالتحدى الأعظم أمام المثقف السياسى وعالم السياسة هو كيف يمكن للثقافة الوطنية وهى العنصر الرئيسى فى التكوين النفسى للجماهير أن تكون حاملا للأهداف القومية . فاعادة بناء الثقافة الوطنية هو إعادة بناء روح الأمة . لذلك يعرض لوسائل التغير الثقافى المناط بها هذه المهمة مثل المثقفون الوطنيون ، الجامعات الوطنية ، الجمعيات الثقافية ، المساجد ودور العبادة ، الحزب الثورى ، الفنون الشعبية وأجهزة الإعلام .

ويوضح أهمية المقومات الثقافية للشخصية العربية فى ندوة المجلس القومى للثقافة العربية^(٢٦) مبيناً أن فى كل شخصية قومية عنصران : عنصر دائم وثابت يكون أقرب إلى الهوية والفكر وعنصر متغير متجول يكون أقرب إلى الإكتساب والممارسة ويرجع هذا العنصر الثابت الى الاسلام فلما كان التوحيد هو جوهر الإسلام وعقيدته الأولى كان التوحيد هو المقوم الرئيسى لهذه الشخصية العربية التى ليس لها مقوم آخر سواه . إن حنفى يرى عدم كفاية الظروف التاريخية والأوضاع السياسية والأبنية الإجتماعية ومن هنا كانت المقومات الثقافية فى الشخصية العربية تمثل العامل الأول وليس الوحيد فى تحديد معالم هذه الشخصية متفقا مع قول ابن خلدون أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة^(٢٧) .

ومن هنا يخصص المجلد الخامس من كتابه "للحركات الدينية المعاصرة" ليبين أثرها ودورها الوطنى كما يتضح فى دراسته المسلمون فى آسيا فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى حيث يتناول : الهوية الإسلامية (إيران) النخبة الثورية (أفغانستان) الثقافة التحتية (الاتحاد السوفيتى) التجزئة والحصار (الهند وباكستان) التبشير والاستعمار (أندونيسا - الملايو -

الفليبين) نهاية العلمانية والتغريب (تركيا) (٢٨) كما يعرض لآثر أبى الاعلى المودودى على الجماعات الدينية المعاصرة (٢٩) وكذلك أثر الإمام الشهيد سيد قطب (٣٠) .

ويتوقف عند أهم الاتجاهات الدينية المعاصرة التى يطلق عليها "الأصولية الإسلامية" مبينا جذورها التاريخية وروافدها الفكرية وانفجاراتها السياسية سواء فى مصر أو غيرها . والدراسة فريدة لأنها ترد على ماكتب فى الغرب حول "قضية مقتل السادات" وأثرها على الاستقرار السياسى ولأنها تتم بمنهج خاص يعتمد على وقائع ماحدث فى مصر إعتقادا على ملف التحقيق" (٣١) والأصولية الإسلامية لا تعنى بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنية الحديثة ، وأنها ليست وليدة الحاضر فيعرض للجذور التاريخية بدءاً من الحضارة الإسلامية فى عهدها الذهبى . ثم يوضح إزدهار الحركات الإسلامية المعاصرة خاصة الإخوان المسلمون (١٩٢٧-١٩٥١) مؤكدا إرتباط الدعوة الإسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية فى مصر ، إلا أن حنفى يقف طويلا - وهذا هو محور الفقرة الرابعة من دراسته - أمام إضطهاد الإخوان أو الصراع بين الإخوان والثورة (١٩٥٢-١٩٧٠) حيث يحلل العلاقة بينهما وينتقل بنا بعد ذلك إلى المرحلة الثانية من العلاقة التى تم فيها إتفاق المصالحة بين الإخوان والثورة المضادة (٧١-١٩٧٧) فى مايو ١٩٧١ حيث تم تصفية الناصرية أو من يمثلها ، وبداية الإرتداد عن الناصرية والعودة إلى مصر فى نطاق مناطق النفوذ وأحلاف الغرب مرتبطة برأس المال الغربى والتخلى عن تجربتها الاشتراكية واستقلالها الوطنى وعن ريادتها لحركة عدم الانحياز وقيادتها لحركة القومية العربية .

ويحلل كيف وقع التعارض فى المصالح بين الجماعة الإسلامية والثورة المضادة (٧٨-١٩٨١) مما أدى إلى إنفجار اكتوبر ١٩٨١ حتى يستطيع أن يقدم لنا فكرة وعقيدة جماعة الجهاد ، ثم جماعة الجهاد طريقا وممارسه ويقف أمام "الفريضة الغائبة" دستور الجماعة. ويبين فى حديثه عن "الأصولية الإسلامية وحاضر مصر" أنه بعد اغتيال الرئيس الراحل قد فرضت الأصولية نفسها على حاضر مصر ، فخلاص مصر الأخير إنما حدث باسم الإسلام وتحت لوائه ، والأصولية هى البديل المستقبلى والوحيد بعد أن مرت البلاد بعدة تجارب إنتهت كلها إلى مثل ما ابتدأت منه بل انقلب البعض فيها إلى ضده وظل وجدان الشعب خاويا ينتظر أيديولوجية جديدة تعبر عنه وتمثل وحدته فى التاريخ وتحمل مطالبه ثم يجدها أخيرا فى الأصولية الإسلامية التى ورثها عن ماضيه وتاريخه والتى حققت مطالب حاضره ويرجو فيها أن تحقق آمال مستقبله . هذه الأصولية تدعم بتجربة مصر الثورية خاصة فى الفترة الناصرية .

وهذا يستدعى عرض دور الدين فى المجتمع كما يفهمه حسن حنفى وأهمية فهم القيادة لهذا الدور أن الدين أثره القوى ليس فقط من خلال سريانه بين الجماعات الدينية على المستوى الشعبى فى حياة وسلوك الأفراد وثقافتهم وتصوراتهم للعالم ولكن أيضا من خلال دوره فى الحياة الاجتماعية والسياسية ودوره فى التنمية القومية هنا تتجلى العلاقة بين الدين والسلطة السياسية ، ويبدو تحليل حسن حنفى لهذا الدور أعمق ما قدم فى المجلد الرابع من : " الدين والثورة فى مصر" فقد شارك بدراسة هامة ١٩٧٨ كجزء من "مشروع التنمية فى مصر" (٣٢) توضح لنا هذه الدراسة حقيقة دور الدين فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٨١ وتدور الدراسة حول فكرة أساسية هى أن الدين فى مصر دائما هو تاريخها فمنذ الفراعنة القدماء حتى العصور الحديثة كان الدين محور الحياة المصرية .

ويتحدد مفهوم الدين فى هذه الدراسة على تصور القيادة السياسية له وكيف استخدمته من أجل تحقيق التغير الاجتماعى والسياسى سواء مباشرة أو من خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات فقد كان تصور القيادة السياسية للدين قوة حركية فعلية فى استخدام الدين كعامل للتنمية والمقصود هنا التنمية بالمعنى الواسع ويقوم اعتمادا على تحليل خطب واحاديث عبد الناصر بيان دور الدين فى فكره السياسى ، موضحا أهمية الخطاب السياسى الذى كان يعبر عن حلم الستينات . وهو يعرض أولا للتطور الدينى فى مصر الحديثه بادئا بالإتجاهات الدينية قبل ١٩٥٢ ، والتكوين الدينى للضباط الأحرار ثم يعرض للقرارات الدينية الرئيسية أو أثر التنمية على الدين مثل : إلغاء المحاكم الشرعية - قانون الأحوال الشخصية - إلغاء الوقف - قانون تطوير الأزهر - انشاء المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، نص الدستور على كون الاسلام الدين الرسمى للدولة - جعل التربية الدينية إجبارية فى كل المدارس . حركة بناء المساجد وتوجيه الأئمة .

ثلاث مراحل

ويتضح لنا من تحليل حسن حنفى لدور الدين فى معارك التنمية وجود ثلاث مراحل متميزة يظهر فيها دور الدين .

الاولى : تمتد من ١٩٥٢ - ١٩٦٠ وهى المرحلة التى تم فيها استخدام الدين من أجل تحويل الانقلاب العسكرى او الحركة المباركة فى يوليو الى ثورة شرعية .

المرحلة الثانية من ١٩٦١ حتى ١٩٦٦ وهى المرحلة التى بلغ فيها استخدام الدين فى معارك التنمية الذروة سواء فى البناء الاشتراكى أو فى مقاومة الحلف الاسلامى والرجعية العربية، حيث يبدو الاسلام اول دين اشتراكى ويستخدم الدين ضد استخدام الرجعية العربية له .

المرحلة الثالثة من ١٩٦٧ حتى ١٩٧٧ وهى المرحلة التى ابتدأت بهزيمة ١٩٦٧ وانتهت فيها كل المعارك وظهرت فيها قيم سلبية جديدة مثل : الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجية الى انفعالات وعواطف داخلية فانهى المد الثورى وسادت الاتجاهات المحافظة من أجل الابقاء على النظام السياسى .

وخلاصة تحليل حنفى أن الدين لم يستخدم ضد إسرائيل (٣٣) ولم يستخدم كعامل للتنمية بل أستخدم كوسيلة للدفاع عن النظام الاجتماعى وتغييراته الثورية ضد الهجوم عليه بنفس السلاح من النظم الرجعية المجاورة فهو سلاح مفروض على القيادة السياسية للدفاع عن تغير حدث بالفعل ولتجريد المعسكر المعارض من أمضى سلاح معه وهو سلاح الدين امام الجماهير واعادة تصويبه اليه . (٣٤)

وفى نفس الإطار يقدم لنا فى دراسته "أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر" تحليلاً لدور الدين فى تشكيل سياسة توزيع الدخل ويقدم وجهة نظر معارضة لذلك الرأى الذى يربط بين الدين وتوزيع الدخل إنطلاقاً من أن الاشتراكية التى كانت أهم معالم الستينات وكانت إستمراراً لحركة الإصلاح الدينى وتطبيقاً لها وبالتالى فإن مفاهيم المساواة والعدالة الاجتماعية مفاهيم دينيه وأن الاشتراكية فى الستينات كانت اشتراكية إسلامية ومن هنا فالدين دوره فى توزيع الدخل . فهذا الحكم متسرع يعوزه الدليل القاطع والبرهان والمادى ويقدم افتراضاً مقابلاً ، وهو أن مفاهيم المساواة والعدالة الاجتماعية وما يتبعها من نظريات فى الاشتراكية مفاهيم علمانية خالصة وأن الدين لم يستخدم الا كإجراء دفاعى بعد هجوم الرجعية العربية على الاشتراكية ويبين أنه يمكن تحليل أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر على مستويات ثلاث هى : القيادة السياسيه ، المؤسسات الدينية والعلمانية، ثقافة الجماهير (٣٥) .

ويخلص د. حنفى لنتيجة تعدد صلب موضوعنا حين يبين لنا استخدام القيادة السياسية للدين كإجراء دفاعى فى الصراع على السلطة بتمييزه بين استخدام الدين فى الستينات ١٩٥٢-١٩٧٠ (الإسلام والمساواة الاجتماعية) واستخدام الإسلام فى السبعينيات (الاسلام واللامساواة الاجتماعية) المتمثل فى التراجع عن اشتراكية الستينات ٧١-١٩٧٣ وسياسة الانفتاح ، وطرح الاشتراكية الديمقراطية .

يهمنا هنا العلاقة بين الدين والثورة فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ وهو ما يتناوله حسن حنفى فى المجلد الثالث الذى يخصصه للدين والنضال الوطنى وفيه يسعى لإبراز دور

الدين فى المعارك التى خاضها عبد الناصر ضد اسرائيل وضد الأحلاف من أجل صياغة مشروعنا القومى حيث يقدم لنا عدة دراسات الأولى : "الجذور التاريخية للغزو الصهيونى فى التراث الإسلامى" من أجل التنبيه على الخطر وبيان الغزو الصهيونى جزء من الغزو الثقافى الغربى (٣٦) ويطرح القضية ثانيا فى "هل يجوز الصلح شرعا مع بنى إسرائيل" (٣٧) ويتوقف فى دراسة ثالثه مبنيا موقف "عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل" عبر تتبع مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه التى تتمثل فى إدانته محاولات الصلح ورفض التفاوض تحت الاحتلال (٣٨).

عبد الناصر والإسلام

ويتضح فهمه للعلاقة بين الناصرية والإسلام فى "عبد الناصر والحلف الإسلامى" موضحا فاضحا لعبة الاستعمار فى المنطقة العربية الإسلامية باستغلال الدين لصالحه ، فالإسلام يستخدم كقناع لحلف بغداد كما أظهر عبد الناصر الذى يبين أن الحلف الإسلامى ماهو الا طبعة جديدة لحلف بغداد . ويظهر موقف عبد الناصر الإسلامى الثورى فى خطباته لرسم صورة الشاه فهو أداة الاستعمار ، ومطية الصهيونية ، وحليف اسرائيل وعميل أمريكا حليف الرجعية العربية وعدو الحركة التقدمية المتاجر بالدين ، المناهض للوطنية القاضى على الحرية (٣٩). أن هدف حسن حنفى من دراسته "عبد الناصر والشاه" يوضح موقفه الوطنى بعد إندلاع الثورة الإسلامية فى إيران وموت الشاه واقامة جنازة له فى مصر وتبنى حاكم مصر السابق لأسرة الشاه واستضافته فى مصر (٤٠). إن هذا التقابل الدائم فى كتابات حسن حنفى يبين دور الدين فى مصر فى الفترة الناصرية ودوره فى الفترة الساداتية يؤكد حرصه على تنقية الإسلام من القيم السلبية وتأكيده على القيم الإيجابية .

أن هدف حسن حنفى إعادة بناء الفكر السياسى الإسلامى من خلال تحليل خطابات عبد الناصر ، وهذا ما يتضح من بيانه نقد عبد الناصر وهجومه على الحلف الإسلامى باعتباره أحد مكونات الإسلام السياسى (٤١) يعرض حنفى للقضية ويحللها على الوجه التالى :

- لم تتحقق نظرية الدوائر الثلاثة التى عرضها عبد الناصر فى فلسفة الثورة الدائرة المصرية والعربية والإسلامية فبينما كانت الدائرة العربية أقوى الدوائر وأكثرها نشاطا تليها الدائرة المصرية ، ظلت الدائرة الإسلامية مجرد رابطة دينية روحية دون أن تتحول الى نظرية سياسية أو عمل سياسى على مسرح السياسة الدولية .

- ظلت تفرقة عبد الناصر بين الدين والسياسة تفرقة ضعيفة ولا تخدم قضيته .

- إقتصرت استعمال الثورة المصرية فى التطبيق الاشتراكى على النحو الدعائى الجدلى الإعلامى للمحافظة على النظام ضد هجوم السعودية ، كانت معركة بين نظامين خلال أجهزة الاعلام الرسمية دون أن يكون لها أثر على الرأى العام .

يريد حسن حنفى أن يدعم الناصرية بالاسلام فكتب بمناسبة ذكرى عبد الناصر إبان الثورة المضادة فى مصر لإستغلال الدين من أجل الإبقاء على الوضع القائم دراسته "عبد الناصر والدين" (٤٢) حيث يظهر عبد الناصر فى كتابات حنفى وكأنه حلم حياتنا فهو صاحب مشروعنا القومى الحديث الذى تحقق على مدى ثمانية عشر عاما فأعطى المنطقة واقعا وكيانا مناهضا للإستعمار والصهيونية والرأسمالية ومؤداه إستقلال الإرادة الوطنية للشعوب وسيطرتها على وسائل الانتاج ، مؤسسا حركة عدم الانحياز وذلك مقابل المشروع المضاد المتحالف مع الاستعمار المستسلم للصهيونية الذى تتشابه مصالحه مع الرأسمالية العالمية ، هنا يظهر ناصر من جديد واستخدامه للدين من أجل الثورة كعزاء لنا عما نحن فيه هذه الايام من إستخدام الدين لتكريس الثورة المضادة . فقد ظهر البعد الثورى للدين فى معظم المعارك التى دخلها ناصر ، وهى معارك بدأت فى تواريخ محدودة ولكن ظلت مستمرة على مدى حياته وإبان الثورة فى مصر وهى على التوالى : الدين والثورة (٥٢-١٩٥٣) الدين والسلطة (١٩٥٤) الدين والوحدة (١٩٥٨) الدين والاشتراكية (١٩٦١) الدين وعدم الانحياز (١٩٦٥) الدين والصمود (١٩٦٧) ويرى حنفى فى تحليله للدين والسلطة أن صراع الاخوان والثورة كان مأساة وطنية خسرت فيها الثورة التأييد الشعبى الذى كان يمثلها الاخوان كما خسر الإخوان التأييد الشعبى الذى كان يمثلها رجال الثورة . والوحدة بينهما هو ما يهدف إليه لهذا أسس مجلة اليسار الاسلامى (القاهرة ١٩٨٠) التى لم يصدر منها سوى عدد واحد (٤٣) . هنا تظهر الناصرية لتدعيم الجوانب الثورية فى الدين وتبدو فى كتابات حسن حنفى رمزا ومطلبيا وحلما . إن ما كتبه حنفى تعبيرا عما يجيش فى صدر الجماهير التى مازالت ترى فى الزعيم الكبير الراحل قائدا ورمزا ومررا وطريقا للخلاص لقد تحول الشخص إلى فكرة وأصبح ناصر هو التحرر والحرية . أن عبد الناصر الذى صاغ مشروعنا القومى وعبر عن مصالح الجماهير مازال كامنا فى روح شعبنا ينتظر الانطلاق فتعود الناصرية الشعبية ويعود مشروعنا القومى لمناهضة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية لتحقيق أمانينا القومية فى الحرية والاشتراكية والوحدة (٤٤) .

إن إختفاء عبد الناصر عن الساحة العربية جعلها تخوض معركة البقاء دون زعامة قادرة على توحيدها واستمرار نضالها . وعلى ذلك تبدو أن الناصرية اليوم - التى كان نعانى مثالبها وعلى رأسها غياب الحرية والديمقراطية - وكأنها أزهى فترات حياتنا وكأنها الآن بالنسبة لنا مطلباً بعيد المنال نتمنى تحقيقه من جديد أو الرجوع اليه ^(٤٥) وتتضح صورة ناصر من خلال حديث حنفى فى الأصولية الاسلامية عن السادات الذى أتى خلفاً لزعيم شعبى، والتقابل يؤكد اعلاء حنفى للناصرية وقوتها الشعبية . وظهرت شدة الناصرية وأنها مازالت فى قلوب الناس تحرك الجماهير كما اتضح فى الانتفاضة الشعبية فى ١٨ ، ١٩ يناير وظهر للسلطة السياسية أن الخطر الأكبر هو فى جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين الذين رفضوا زيادة الأسعار وهبوا ضد مظاهر الترف والبذخ والزيغ الإعلامى والفساد فى البلاد "لقد كانت صورة ناصر فى يناير تتحكم بالملايين فى الشوارع وكان ذلك كله اقتراحاً عاماً ضد سياسة الانفتاح ودفاعاً عن المكتسبات الشعبية وحقوق الملايين التى جسدها الناصرية" ^(٤٦).

تقترب الناصرية من الاسلام والاسلام من الناصرية فى فكر حسن حنفى وبهما معا تحقق مصر مشروعها القومى الوحيدى التحررى .

لما كانت الناصرية هى الرغبة المكبوتة على مدى سنوات وكان الإسلام هو الفكرة المزاحة على مدى ثلاثة عقود وكان مستقبل مصر القريب هو التعبير عن هذه الرغبة المكبوتة عودة الى الناصرية الشعبية بعد أن علمتنا التجارب أن الحفاظ على المكاسب الثورية لا يتم الا بالشعب وتنظيمه السياسى وبالحرية والديمقراطية ^(٤٧) .

نختتم دراستنا بما يشبه النبوءة الثورية بنبوءة مستندة الى واقع مصر وأمال أبنائها تلك التى يتنبأ فيها حنفى بقوله " أنه لاسبيل الى وقف الناصرية الشعبية القادمة فى المستقبل القريب وقد بدأت بشايرها فى الظهور وإرهاصاتهما فى التحقق وبوادرها تظهر للعيان فاختيار مصر الثورى الذى بدأ فى يوليو ١٩٥٢ مازال يمثل إختيارها الاول ومازالت مصالحها متمثلة فى مشروعها القومى كما صاغه ناصر" ^(٤٨) .

هوامش

- (١) "الدين والثورة العربية" كتاب الموقف العربى الثورة العربية فى مائة عام (١٨٨١-١٩٨١) وأيضا "الدين والثورة فى مصر" المجلد الثالث ص ٣٠٥ .
- (٢) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة "المجلد الاول ص ٥٠ الهامش .
- (٣) مقدمة د. حسن حنفى لكتاب سبينوزا "رسالة فى الأصوات والسياسة" الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ .
- (٤) راجع من العقيدة الى الثورة "مكتبة مدهولى القاهرة والدراسات العديدة حوله راجع ماكتبه د. عبد المنعم تليمة العدد الأول من فصول ود. أحمد عبد الحليم عطية "الانسان فى الأصولية الجديدة" مجلة الوحدة العدد ٧٧ ، ٧٨ فبراير ، مارس ١٩٩١ .
- (٥) يخبرنا حسن حنفى فى مقدمة دراسات فلسفية ان محتويات هذا المجلد استثناف لما قام به فى قضايا معاصرة بجزئية الذى كتب أثر هزيمة يوليو ١٩٦٧ وفى كلتا الفترتين الإشكال واحد "جدل الأنا والآخر" وهما الجبهتان الاوليان فى الموقف الحضارى لجيلنا الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربى ، اما الجبهة الثالثة الموقف من الواقع مقالاتها بعنوان "الدين والثورة" فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١" د. حسن حنفى : دراسات فلسفية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ المقدمة .
- (٦) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة "المجلد الاول ص ٤١ الهامش .
- (٧) د. حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر المجلد السادس ص ٢٢٧ .
- (٨) لقد كتب حسن حنفى عدة دراسات ترفض هذه القيم السلبية وتدعو إلى رفضها راجع "الدين والثورة فى مصر" المجلد السابع "اليمن واليسار فى الفكر الدينى . مقالات فى اليسار الدينى ص ١٦٣-٢٠١ .
- (٩) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة المجلد الاول ص ٢٠ .
- (١٠) هذا هو موقف فيورباخ الذى قدمه حسن حنفى الى العربية ونجد هذا الإتجاه الفيورباخى ساريا فى اعمال راجع دراستنا فلسفه فيورباخ دار الثقافة القاهرة ١٩٨٩ ، ويتضح موقف فيورباخ هذا فى كتابه محاضرات فى فلسفه الدين حيث يرى اننا يجب أن نصبح متدينين حقا اذا كانت السياسة هى ديننا .
- (١١) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة المجلد الاول ص ٣٠ .
- (١٢) المرجع السابق ص ٩ .
- (١٣) د. حسن حنفى : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية العدد الثامن من الدين والثورة فى مصر ، الدراسة الاولى ماذا يعنى اليسار الاسلامى ص ٥٧ ومابعدها .

(١٤) المرجع نفسه ٥٨ .

(١٥) د. حسن حنفى : اليسار الإسلامى ومستقبل مصر المجلد الثامن من الدين والثورة فى مصر ص ١٦٥-١٦٩ .

(١٦) مقدمة د. حسن حنفى لترجمته كتاب سارتر تعالى الأنا موجود دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٧٧ التصدير .

(١٧) د. حسن حنفى : أثر العامل الدينى فى توزيع الدخل فى مصر ، الدين والثورة فى مصر المجلد الرابع ص ٢١٣ .

(١٨) د. حسن حنفى : "عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل " الدين والثورة فى مصر المجلد الثالث ٩٤-٩٥ .

(١٩) د. حسن حنفى : أثر الامام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ، الدين والثورة فى مصر المجلد الخامس ص ١٦٧ .

(٢٠) د. حسن حنفى : مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة من الدين والثورة فى مصر المجلد الثامن ص ١٨٩ .

(٢١) د. حسن حنفى : الأصولية الإسلامية ، الدين والثورة المجلد السادس ص ١١ .

(٢٢) د. حسن حنفى "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الاول ص ٤٩ .

(٢٣) د. حسن حنفى : عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل ، المجلد الثالث من الدين والثورة فى مصر ص ١٤٠ .

(٢٤) كتب د. حسن حنفى عدة دراسات عن الإخوان . وهو يخبرنا فى مقدمة من العقيدة إلى الثورة أن صراع الإخوان والثورة من مصادر كتابة التى وجهته لتقديم مشروعة . وكتب عنها عدة دراسات تجدها فى الأصولية الإسلامية الجزء السادس من الدين والثورة فى مصر صفحات ٢٩٣-٣٠٧ .

(٢٥) د. حسن حنفى : الدين والثقافة والوطنية أول مجلدات الدين والثورة فى مصر ص ١٨ .

(٢٦) د. حسن حنفى : المقومات الثقافية للشخصية العربية بحث ألقى فى المؤتمر القومى للثقافة العربية بطرابلس بالجمهورية الليبية الدين والثورة فى مصر الجزء الاول ص ١٤١ وما بعدها .

(٢٧) الموضوع السابق ص ١٦١ .

(٢٨) د. حسن حنفى : المسلمون فى آسيا فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى ، المجلد الخامس من الدين والثورة فى مصر ص ٣-٨٩ .

(٢٩) المصدر السابق ص ١٢٣ وما بعدها .

(٣٠) نفس المصدر : ص ١٦٧ - ٣٠٠ .

(٣١) د. حسن حنفى : الأصولية الإسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة فى مصر ص ٣ وما بعدها.

(٣٢) د. حسن حنفى : الدين والتنمية القومية فى مصر ، المجلد الرابع من الدين والثورة فى مصر ص ٣

وما بعدها .

(٣٣) قام حسن حنفى بعدة دراسات وطنية توضح الموقف العربى القومى الاسلامى من إسرائيل تذكر

منها .

- الجذور التاريخية للغزو الصهيونى فى التراث الإسلامى .

- هل يجوز شرعا الصلح مع بنى إسرائيل .

- عبد الناصر وقضية الصلح مع بنى إسرائيل .

- مخاطر السلام .

- لا مفر من الصمود والحوار .

- قبل الانتفاضه وبعدها .

- الأيديولوجية الصهيونية ، هل تراجع الصهيونية نفسها ، مراجعات المجلد الثالث من الدين والثورة فى

مصر .

(٣٤) د. حسن حنفى : الدين والتنمية فى مصر ص ٢٠٧ .

(٣٥) د. حسن حنفى : "أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر "الدين والثورة فى مصر

المجلد الرابع ص ٢١٣ .

(٣٦) د. حسن حنفى الجذور التاريخية للغزو الصهيونى فى التراث الإسلامى الجزء الثالث من "الدين

والثورة فى مصر" ص ٤ .

(٣٧) د. حسن حنفى : هل يجوز شرعا الصلح مع بنى إسرائيل المجلد السابق ص ٣٣ .

(٣٨) د. حسن حنفى : موقف عبد الناصر من قضية الصلح مع بنى إسرائيل المجلد الثالث "الدين والثورة

فى مصر" ص ٨٩ وما بعدها .

(٣٩) د. حسن حنفى : عبد الناصر والشاه ، الدين والثورة فى مصر الجزء الثالث ص ١٧٣ وما بعدها .

(٤٠) يبدو اهتمام حسن حنفى بالشورة الايرانية كجزء من الشورة الاسلامية الكبرى ويظهر هذا الإهتمام فيما اصدره باسم اليسار الاسلامى ويتقدمه وتحقيقه لكتابه الإمام الخمينى : الحكومة الإسلامية القاهرة ١٩٧٩ ، وجهاد النفس أو الجهاد الأكبر القاهرة ١٩٨٠ ودراساته المتعددة خاصة "الشورة الإيرانية والشورة العربية" التى يرى فيها أن الشورة الإيرانية هى فى واقع الأمر تجديد شباب الشورة العربية وحياء لمشروعها : فالشورة الايرانية تفجير للناصرية من جديد منبثقة عن الإسلام مجندة الجماهير تحت زى رجال الدين فهى ناصرية جديدة تعنى صياغة المشروع القومى الذى صاغه عبد الناصر "الدين والشورة فى مصر ، المجلد الثالث ص ٣٠٧ .

(٤١) د. حسن حنفى : عبد الناصر والحلف الإسلامى ، الدين والشورة فى مصر المجلد الثالث ص ١٦٥-١٧١ .

(٤٢) د. حسن حنفى : عبد الناصر والدين المجلد السابق ص ١٨٣-٢١١ .

(٤٣) انظر دعوة حسن حنفى لتوحيد القوى الوطنية ، مجلة اليسار الاسلامى ، ماذا يعنى اليسار الإسلامى القاهرة ١٩٨٠ .

(٤٤) د. حسن حنفى : عبد الناصر والدين ، الدين والشورة المجلد الثالث ص ٢١١ .

(٤٥) د. حسن حنفى : نشأة الاتجاهات المحافظة فى وطننا العربى الراهن الدين والشورة المجلد الخامس ص ٩٢ .

(٤٦) د. حسن حنفى الأصولية الإسلامية ، المجلد السادس من الدين والشورة فى مصر ص ٧٠ .

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٤٨) الموضع نفسه .

عبد الناصر والإسلام

د. سعيد مراد

أولا : بدايات لابد منها

١- لقد احتلت ثورة ٢٣ يوليو مكانا بارزا بين الثورات الانسانية . فإذا كانت الثورة الفرنسية بحق هى أم الثورات . فان ثورة ٢٣ يوليو أم ثورات التحرر فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . لقد فجرت ينابيع الثورة فى كل موطن عاش فى سجن الإستعمار وفى أغلال الاحتلال والسيطرة الأجنبية . وأعطت الكثير من الدروس لشعوب العالم الثالث خاصة فى قدرة التصدى وشجاعة المواجهة وعظمة القرار المصيرى . ولعل ذلك كله ما أثار الكثير من الجدل والخلاف حولها وحول الزعامة التاريخية التى قادت حركة الجماهير الراغبة فى الحرية والمتطلعة إلى الاستقلال غير أحداث التاريخ المعاصر تلك القيادة التى وجدت نفسها فى مواجهة كثير من التحديات داخليا وخارجيا من محاولات الإحتواء تارة والإجهاز عليها تارة أخرى .

وتعددت وجهات النظر حول تلك القيادة التاريخية بين حماس المتحمسين وغلو المعاندين . وتصفية حسابات قام بها هؤلاء النفر ممن كانت الثورة فى غير صالحهم ومصالحهم الذاتية الضيقة وكان عبد الناصر ولأيزال على رأس زعماء العالم الثالث ومن بين الشخصيات التاريخية ذات الثقل العالمى موضع أخذ ورد .. ومثار جدل وخلاف .. وكلما مرت الأعوام على وفاته زادت حدة الحوار حول شخصيته بأبعادها الانسانية المختلفة .. ولانستطيع فكاكا من الدخول فى حوارات متنوعة وذات أبعاد مختلفة وذلك لأننا نوقن أنه واحد من هؤلاء الذين شاركوا بفاعلية فى صنع تاريخ هذه الأمة .

٢- إن قضية العقيدة الدينية واستيعاب الإسلام بتعاليمه وأخلاقياته .. وكانت ولا تزال إحدى محاور الحوار حول شخصية عبد الناصر . فقد وجد من بين الرافضين لزعامة عبد الناصر.. بل والاتجاه الثورى الساعى إلى التغيير منحازا إلى الجماهير الكادحة من أبناء مصر والأمة العربية والاسلامية من يشك فى صدق إسلام عبد الناصر .

وتعددت التهم الموجهة له ولعصره بين كونه علمانيا وشيوعياً إبتعد بالثورة عن المسار الإسلامى الصحيح وأحل أفكارا وسياسات فى لحمتها وسداها بعيدة عن الإسلام كل البعد

ومثل هذه الاتهامات تحتاج إلى تفنيد من يؤمن بقيمة الرجل ، مكانته وزعامته .. وهذا ماسنحاول فى هذا البحث المتواضع تقديمه . وتقديم الدليل على تهافته .

٣- بحثا عن الملامح الأولية التى تشكل شخصية عبد الناصر منذ بدايات حياته الأولى .

إن أول الحقائق التى يجب أن نقف عندها بداية . القول بأن عبد الناصر كان مسلماً لا أقول منفذا لكل أحكام الاسلام إذ أن ذلك ليس فى مقدورى أو مقدور غيرى .. الا أن القول بإسلامه لاشك فيه . إذ ليس من سلطة أحد أن ينزع عن مسلم إسلامه . مهما اتسعت دائرة الخلاف ، ومهما كانت المبررات فقد أغلق القرآن الباب أمام هؤلاء الذين نصبوا من أنفسهم قضاة يحكمون بالهوى ويفتون بغير علم ولا هدى ، قال تعالى : {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} (سورة النساء : آية ٤٨) .

وهذا يعنى أن الإنسان يصيب ويخطأ ، وقد يصل الخطأ إلى درجة مؤثرة يترتب عليها بعض النتائج الخطيرة ، الا أننا فى دائرة العمل الإنسانى .. نتراجع .. نصحح .. ندرس وفى ذلك وحده بداية للخلاص من أخطاء الاجتهاد .

ثم نأتى إلى عبد الناصر الانسان . أنه ذلك الطفل الذى نشأ فى أسرة ريفية مصرية محافظة بشكل الدين بالنسبة لها ولغيرها من الأسر المصرية فى ذلك الوقت جوهر حياتها .. فالعقيدة الايمانية هى الرداء الذى يرتديه كل مصرى بشكل عام فى ذلك الوقت .. صحيح إن طفولة عبد الناصر كانت طفولة قلق مضطربة بفعل العوامل الخاصة والعوامل العامة التى كانت تحيط به فى أسرته الصغيرة ، وفى عالمه الذى لم يجد أوسع منه ولا أرحب منه فى ذلك الوقت المصرى .

إن هذه الطفولة الملهبة بالمشاعر الانسانية .. نتيجة التردد بين بيت جده وعمه بعد زواج والده . دفعته إلى التأمل وأحدثت فيه شيئا من التمزق الناتج عن تضارب المعاملة التى كان يلقيها ، فالحنان المفرط من أجداده ، ثم القسوة المبالغ فى صرامتها من جانب عمه . وحالة الضياع التى كانت تعانىها مصر من جراء التحالفات الغير شرعية بين القصر والانجليز والتناحر بين القوى السياسية . كل ذلك شكل شخصية عبد الناصر بلامحها الانسانية تارة ، الجادة المتناهية فى الصرامة تارة أخرى .

وتمضى مسيرة الحياة بعبد الناصر مشاركا فى كثير من الأحداث الا أننا لانجد ظهور ملمح فى التكوين الدينى بالشكل التقليدى المألوف فى ذلك العصر . فلم يتردد على كتاتيب تحفيظ القرآن شأن أطفال كثير من الأسر المصرية .. ولم تصل لنا أية أخبار عن التحاقه بأحد

المساجد، فالسياسة إستحوذت عليه والقضية الوطنية كانت شغله الشاغل وهمه الثقيل . وذلك لا يقدح فى شخصيته بل يعد واحداً من الملامح الدقيقة فى بناء الشخصية . فعلى الجانب الآخر لم يصل الينا بالرواية أو الدراية مايفيد أو يشير إلى أن عبد الناصر سلك طريق اللهو واللعب وعدم المبالاة بل على العكس من ذلك فكل الأحداث تؤكد على اتسامه بالجدية والصرامة منذ صباه .

ثانيا : الاتجاه نحو التدين

مع مسيرة الحياة يبدأ الاتجاه نحو التدين يبرز فى حياة عبد الناصر . ومهما قيل فان أصدق ما يقال عن ذلك ما رواه الضباط الأحرار رفاق السلاح الذين كانوا ينتمون إلى جماعة الإخوان المسلمين ، يروى عبد المنعم عبد الرموف أحد ضباط الجيش أنه قام بعرض فكر الإخوان المسلمين على اليوزباشى جمال عبد الناصر والملازم أول كمال الدين حسين بتكليف من الإمام حسن البناء الذى نادى بنشر فكر الجماعة بين ضباط الجيش . وكان أول اجتماع بشأن هذا الانضمام قد عقد . بمنزل عبد المنعم عبد الرموف بالسيدة زينب بحضور الصاغ محمود لبيب وكيل جماعة الإخوان المسلمين . وتكررت هذه الاجتماعات . ومما يقوم دليلا على ثقة هؤلاء فى جمال عبد الناصر . عقد اجتماعات متكررة فى بيته فى منطقة تقاطع شارع أحمد سعيد بشارع رمسيس (الملكة نازلى سابقا) طيلة سنوات ١٩٤٤ ، ١٩٤٥ ، ١٩٤٦ ، ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ من هنا . وتكونت خلية سرية تابعة لتنظيم الاخوان المسلمين داخل القوات المسلحة مكونة من سبعة ضباط هم : عبد المنعم عبد الرموف ، جمال عبد الناصر ، كمال الدين حسين ، سعد توفيق ، خالد محيى الدين ، حسين حموده ، صلاح خليفه .

ولعله من المسلم به الآن أن جماعة الاخوان المسلمين لم تكن تقبل فى عضويتها أى شخص، وانما كانت تدقق فى الإختيار ، ولا مانع من وضع الشخص فترة تحت المراقبة الدقيقة . وهذا يؤدى إلى القول بأن جمال عبد الناصر كان من الشخصيات التى تتسم بحسن السمعة واستقامة الخلق والسلوك مما جعله موضع تقدير الجماعة واختياره عضوا فى أول خلية سرية داخل الجيش . استمرت العلاقات التى قام عبد الناصر بمسئولية تنظيمها حتى قيام الثورة بحكم مسئوليته عن تعميق العلاقة بين الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين .

بعد قيام الثورة برز دور جمال عبد الناصر فى السيطرة على مقدرات الأمور "لأن سيطرة جمال عبد الناصر على تنظيم الضباط الأحرار محكمة ، ثم إن هذا التنظيم بدوره يسيطر على القوات المسلحة وهى الأداة الوحيدة القادرة على إحداث التغيير . ومن هنا بدأت العلاقات

تنعقد بين الإخوان المسلمين وقيادة الثورة ، فمن ناحية كانت هناك علاقات قديمة وطيدة وصداقة قائمة على الثقة . ومن ناحية أخرى وفي الظروف المستجدة بعد قيام الثورة ، فقد برزت للعيان تناقضات وشكوك متبادلة بين الطرفين . وتفاقت المشاكل بين قيادة الثورة ممثلة في جمال عبد الناصر وبين الجماعة . وقد طرحت الجماعة الفكرة التي تنادى بحكم القرآن . وقد قال عبد الناصر "من جهة الحكم بالقرآن ، أنا أحكم به من الآن ولكن خطوة خطوة لأن في البلد أجنب ومسلمين فاسقين ، والأمر يحتاج إلى ترو وسياسة" وتصاعدت الأحداث . وبدأت حركة اعتقالات للإخوان المسلمين منذ عام ١٩٥٤ .

ولنا هنا وقفة لاستنباط بعض النتائج :

- ١- لم يكن إسلام عبد الناصر واستقامته موضع شك بل على العكس فقد حظى بثقة جماعة الإخوان المسلمين وهي جماعة يشكل المنهج الاسلامي الصحيح بنيانها .
- ٢- عندما طرح الإخوان فكرة الحكم بالقرآن لم يعترض عبد الناصر وإنما طالب بأن تكون هناك فترة انتقالية حتى لا يتذرع أعداء الثورة للقيام بضربها والإجهاز عليها فالأجنبي الدخيل والعميل المتربص كانا يتربصان للمحاولة بقيام ثورة مضادة .
- ٣- إن القول بضرورة تصفية جماعة الإخوان المسلمين بدعوى العداء للثورة والأسلوب الذي أستخدم في تصفية هذا الجماعة كان ضرورة فرضتها الظروف على عبد الناصر ؛ قول مرفوض. ذلك أن قدرة الثورة وعبد الناصر على وجه الخصوص على محاصرة كل أعداء الثورة في الداخل والخارج كانت تسمح بتوسيع دائرة الحوار مع الإخوان المسلمين حتى لو تشددوا في مواقفهم ومطالبهم . ذلك لأن الأسلوب الذي استخدم في تصفية جماعة الإخوان المسلمين ، أحد نقاط الضعف في موقف عبد الناصر وهو مصدر الهجوم على الثورة ثم التشكيك في زعامته بل وإسلامه .

ثالثا : مظاهر الطعن في عقيدة عبد الناصر

إن موقف عبد الناصر من جماعة الإخوان المسلمين . فتح الباب على مصراعيه للطعن في عقيدة عبد الناصر . حيث أن المنظرين منهم بالاضافة إلى غيرهم من أعداء الثورة بحثوا عن نقاط يجعلونها محور ارتكاز لهم في الطعن عليه والنيل من عقيدته وهذه النقاط يمكن عرضها على النحو التالي :

(أ) طرحه لفكرة القومية العربية :

لقد وسع الطاعنون دائرة خروج عبد الناصر عن الإسلام من وجهة نظرهم واعتبروه عميلاً في يد أعداء الإسلام مهمته هدم الإسلام وذلك بتكريس جهده لتعميق مفهوم القومية العربية وركز على صبغ الحياة اليومية للسياسة المصرية بصبغة قومية . وهذا يعنى أنه يهدم نظام الخلافة الإسلامية ذلك النظام الذى استقرت عليه أوضاع المسلمون-الأولون ، ومن ثم أصبح الصيغة الوحيدة للحكم فى الإسلام ، وأى طرح آخر فى مقابل فكرة الخلافة مروق عن الدين وخروج عن قواعده . ونحن نرى من جانبنا أن فى ذلك كثير من التجنى للأسباب الآتية :

١- أن القول بوجود تناقض بين الفكر القومى والفكر الدينى قد يكون صحيحاً إذا ما كنا نعرض لمفهوم القومية كما نشأ فى الدول الأوروبية . إذ أن فكرة القومية فى أوروبا نشأت فى مقابل دولة الكنيسة ، تلك التى كانت تفرض سيطرتها على مقدرات الحياة فى أوروبا . لذلك فإننا نرفض أيضاً المفهوم الماركسى كما ورد فى كتاب ستالين (الماركسية والمسألة القومية) ذلك أن هذا الفكر يستند فى قيامه على أساس عنصرى قبلى يرفض المنطق الدينى بل ويتناقض معه .

وعلى العكس من كل ما سبق فإن للعرب نظريتهم الخاصة فى القومية والأمة يشكل الدين محور قيامها فى الغالب الأعم .. فالقومية تخدم مصالح الشعوب الإسلامية وتحررها من كل محاولات السيطرة والهيمنة الأجنبية ، كما تتشابه الأخلاقيات الإسلامية مع التقاليد القومية بحيث يصبح من الصعب التمييز بين القيم الإسلامية والقيم الأصلية للثقافة القومية العربية . بل الأكثر من ذلك فإن القومية العربية روح وجسد . روحها الإسلام وجسدها العربية لغة وثقافة . فالقرآن الكريم دستور الإسلام ومصدره الدعوة نزل باللغة العربية تلك اللغة هى الوعاء الذى تصب فيه كل مقومات العقيدة الإسلامية . وليس بدعاً من القول أن كل حركات التحرر حتى تلك التى نادت بالجامعة الإسلامية كانت تركز على العرب شعباً ووطناً بل ودولة تستوعب كل الأجناس الأخرى التى دخلت الإسلام . كل ذلك يؤكد على حتمية التلاحم بين العروبة والإسلام .

٢- إن القول بأن التركيز على مفهوم القومية العربية يتعارض مع سماحة الإسلام الذى إتسع للقوميات والأعراق الأخرى الداخلة فى دين الله. يمكن الرد عليه بأن هذه القوميات قد انصهرت فى دائرة العروبة والإسلام حيث أن العربية صارت لغتهم وقد جاء فى قول محكم للنبي صلى الله عليه وسلم "أن العربية هى اللسان" فالحقيقة الواضحة للعيان أن العروبة هى

الهوية السياسية للعرب ، والعرب هم كل من تكلم العربية واندمج فى الثقافة العربية وقبّلها بغض النظر عن الأصول العربية . فالبخارى والترمذى والفارابى والغزالى وغيرهم كثير يمثلون اليوم الرصيد الحضارى للأمة العربية . وقد يطرح البعض طعنا على ذلك القول بظهور الحركة الشعبية فى القرن الثانى الهجرى فى مقابل العصبية العربية فى ظل بنى أمية . مردود عليه ذلك أن هذه الحركة ظهرت بفعل الممارسات الخاطئة لولاة بنى أمية وبفعل الأحقاد السياسية التى كانت تحرك هؤلاء الشعبيين . والممارسات الخاطئة لا يقاس عليها .

٣- إن آخر نظام شرعى يمثل الخلافة الاسلامية هو النظام العثمانى وقد ساد المنطقة بالقبول والرضا منذ القرن السادس عشر إلى بدايات القرن العشرين . وكان عجزه قد تبدى فى الواقع منذ أوائل القرن التاسع عشر . إن هذه الخلافة تخلت عن مسئولياتها الدينية ولم تعد قتل الخلافة الاسلامية فى اطارها الصحيح . بل إن حركة كمال أتاتورك قد أتت على كل فكر إسلامى أصولى داخل تركيا مركز الخلافة الاسلامية ، ولم يجد العرب شكلا من أشكال التكتل فى مواجهة حركة المد الاستعمارى ، فالحتمية التاريخية قد فرضت الفكر القومى على الساحة قبل ثورة ٢٣ يوليو بكثير فى كل البلدان العربية "إن التاريخ ، أهم الوسائل لإثارة الوعى القومى وتقويته فى النفوس ، لأنه يكون - مع اللغة أهم دعائم القومية ومقوماتها . فاذا كانت اللغة بمنزلة حياة الأمة وروحها ، فإن التاريخ بمنزلة شعور الأمة وذاكرتها" .

لكل ماتقدم نقول ان الطعن فى عقيدة عبد الناصر استنادا على مناداته بالقومية العربية . يفتقد إلى كثير من العقلانية وينطلق من أساس ذاتى نتيجة لإفراز نفسى صنعته ظروف المواجهة .

(ب) هل كان عبد الناصر شيوعيا ؟

إن نقطة الطعن فى عقيدة عبد الناصر الثانية هى اتهامه بالشيوعية . استنادا إلى طرح الفكر الاشتراكى والقيام بإصدار قوانين الاصلاح الزراعى وقوانين يوليو الاشتراكية والسيطرة على هياكل الانتاج الرئيسية والانحياز الواضح للشعب فى طبقاته خاصة الكادحين المطحونين من أبنائه .

وقد قام عبد الناصر مبكراً بالرد على مثل هذا الطعن وذلك فى حديث أجراه معه (فرانك كيرنز) مندوب شركة كولومبيا للإذاعة فى ١٤ ابريل سنة ١٩٥٨ . لقد سأله المندوب بقوله :

"إن سياستكم هى الحياد . ومع ذلك فأنتم تهاجمون الاستعمار الغربى ولا تهاجمون الكتلة الشيوعية . فكيف تفسرون ذلك ؟

وأجاب عبد الناصر قائلا : "إن الغرب هو الذى شن علينا حرب الدعاية والحرب السياسية والحرب الاقتصادية ، فقد جمدت أموالنا فى بريطانيا والولايات المتحدة وتركنا من غير نقد أجنبى نواجه ضغط الدول الغربية الكبرى علينا وفى المقابل قدم الاتحاد السوفيتى نوايا طيبة من حيث عرض شراء القطن المصرى ، كما عرض أن يبيع لنا كل ما نحتاجه من القمح "إن هذا الرد من عبد الناصر يؤكد وعى عبد الناصر بمغزى السؤال المطروح . وهو أن الاتجاه نحو المعسكر الشيوعى إنما هو نتيجة الميول الدفينة لدى عبد الناصر نحو الشيوعية .. وبأتى الرد لكى يوضح الدوافع الحقيقية لهذا الاتجاه . وهى دوافع وطنية لا علاقة لها بالأيديولوجية وغيرها . فالغرب هو الذى دفع عبد الناصر حماية لاستقلال أمته وحفاظا على استمرار الثورة إلى توسيع دائرة العلاقات مع الاتحاد السوفيتى .

لقد حرص عبد الناصر فى ظل العلاقات المتميزة مع الاتحاد السوفيتى أن يؤكد على هويته الإسلامية فى كل مناسبة من ذلك على سبيل المثال حرص عبد الناصر على أداء صلاة الجمعة أثناء زيارته للاتحاد السوفيتى عام ١٩٥٨ ومقابلته لزعماء المسلمين وقد كان ذلك من عبد الناصر من أهم المؤشرات التى تؤكد للسوفييت أن الدين ليس محلا للتفاوض أو التنازل فاذا ما أضفنا إلى ذلك تصدى عبد الناصر (لخروشوف) بعد ثورة عبد الكريم قاسم فى العراق لأكبر دليل على عمق إيمان عبد الناصر بعرويته وإسلامه. وجاء تصريح عبد الناصر لمدير مكتب وكالة الأسوشيتد برس فى القاهرة ومراسل صحيفة (كريستيان ساينس مونتيور) بالقاهرة فى ٩/١٠/١٩٥٩ أكبر دليل على ما نقول .

س : كيف يمكن مقاومة الشيوعية من هذه الناحية أعنى فى العالم العربى ؟

يجيب عبد الناصر "إن الشيوعية عقيدة ، والعقائد لا تواجه إلا بالعقائد ، ولقد أوقفت ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ فى مصر تقدم المنظمات الشيوعية حين أبرزت للشعب المصرى عقيدة مستوحاة من ظروفه الخاصه ومن مبادئه ومن تاريخه ، ومن طاقته الخلاقة . قبل الثورة كان الشيوعيون ولو أنهم قلة فى العدد يسيطرون على الجماهير باستغلال الأهداف الوطنية التى كانت مضيعة قبل الثورة . ولكن الكفاح من أجل الاستقلال والنصر الذى تحقق فيه ، والكفاح من أجل عدم الانحياز والنصر الذى تحقق فيه ، والكفاح من أجل القومية العربية والنصر الذى تحقق فيه ، ووضع الخطوط لمجتمع ديمقراطى اشتراكى تعاونى والجهود التى تكرر له . كل هذا أدى الى مواجهة عقيدة الشيوعية بعقيدة أخرى أصيلة ذات جذور حقيقية فى حياتنا . ومن ثم انتهى الأمر بعزل الشيوعيين تماما ، وكما قلت إن خطر الشيوعيين هو فى تسلطهم على الجماهير وفى المجتمعات التى يسيطر عليها الإقطاع وتسيطر عليها الرجعية

والاستغلال وجيوش الاحتلال . فان المجال أمام الشيوعيين يصبح واسعا فسيحا . أقول هذا لأوضح أننا عندما نحارب الشيوعية لا يمكن أن نسمح بقيام عناصر رجعية ولا يمكن أن نسمح باستغلال ولا بسيطرة من الداخل أو من الخارج ."

هذا كلام عبد الناصر بنصه . وهو فى وضوحه يبطل كل المطاعن على إسلامه . ولا يدع أمام مخادع أو مغالط فرصة لتوجيه الاتهام بالشيوعية إليه . إننا أمام نموذج للوعى الثورى بقضايا الجماهير والسير فى الطريق الصحيح للاستقلال بعيداً عن التبعية فى كل صورها وأبعادها .

رابعاً : ماذا قدم عبد الناصر للمسلمين والإسلام ؟

إننا لانقدم كشف حساب عن عطاء عبد الناصر فذلك غير وارد ولا فى استطاعة أحد حصر كل المنجزات . إذ أن انجازاته له أبعاد سيكولوجية بالاضافة إلى أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية . لكن (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وما نستطيع أن نقدمه كنماذج فقط يتمثل فى الآتى :

١- لقد حرص عبد الناصر فى كل مناسبة دينية شارك فيها أن يوضح قيمة الرسالة والرسول . وحرص الاسلام على صنع أمة صافية نقية :

يقول عبد الناصر بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوى الشريف بتاريخ ٨/١١/١٩٥٤ : "كان محمد عليه السلام نقى السر والعلن ، ظهور الظاهر والباطن ، لا يوجد بين حياته الخاصة وحياته العامة حجاب ، فسيرته فى نفسه وفى بيته كسيرته بين الناس ، ودعوته التى يعرض على الناس أصولها ، كان أول الناس احتكاماً إليها وأخذاً بها .. والحق أن صاحب الرسالة العظمى قد زوده الله بثروة من الشرف والصراحة والثبات" .

ويقول فى حديث مع الصحفى الهندى كرانجيا فى ١٧ ابريل سنة ١٩٥٩ "منذ أربع عشر قرناً خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عز وجل ، وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد .. وأفاضت على البشرية نعمة السلام والإسلام وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الإنسانية الحرية" .

هكذا فهم عبد الناصر بثاقب فكرة واشعاعات وجدانه مكانة الرسالة والرسول والغاية التى جاءت بها . وما تراجع يوماً عن الربط بين العقيدة والمنهج بين الإسلام والأخلاق فيقول : "إن الدين سلوك فى الحياة ومبادئ للأخلاق والعلاقات بين الناس" وفى ٣ يونيو سنة ١٩٦١ يقول: "إن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين ، فكل منهما دعوة دين وكل منهما

انتفاضة وطنية .. وهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية : أحدهما نور من الله والثانى من انعكاس هذا النور على ضمائر البشر" إن هذه الروح الايمانية التى تشع من كلمات عبد الناصر فى كثير من المناسبات التى تحدث فيها . لتؤكد على جوهر الإيمان .

٢- إن المسيرة التاريخية لثورة ٢٣ يوليو حافلة بكثير من الإنجازات فى سبيل الدعوة الصحيحة الواعية وبيان ذلك :

* صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١ هذا القانون الذى دار حوله جدل كثير بين مؤيد ومعارض. ونحن نرى إن ادراك عبد الناصر لمكانة الأزهر ورجاله ، ووعيه بحرص زعماء الإصلاح والتجديد داخل الأزهر ذاته على التحديث والتطوير هو الذى دفع عبد الناصر إلى اصدار قانون الأزهر . لكى ينفتح على الثقافات والعلوم التى تتواكب مع حركة العصر . ليستمر فى اداء دوره لا فى مصر وحدها بل فى كل بقاع الإسلام . لقد أدرك عبد الناصر الحاجة الضرورية للطبيب المسلم والمهندس المسلم والمحاسب المسلم والإدارى المسلم : وأدرك حاجة الفقيه والأصولى إلى معطيات العلوم العصرية فكان التطوير الذى أعطى ثماره اليوم من خلال مبعوثى الأزهر إلى المراكز الاسلامية فى العالم .

* إذا ما أضفنا إلى ما سبق إنشاء مدينة البحوث الاسلامية لاستقبال أبناء العالم الإسلامى على أرض مصر العروبة والإسلام لكى تكون مستقرا لهم فى رحلتهم العلمية فى رحاب الأزهر الشريف .. إن طلاب العالم الإسلامى ومبعوثيه الذين عاشوا فى احضان مصر حينما من الدهر يتلقون العلوم أصبحوا اليوم عوامل قوة فى بناء الكيان الإسلامى .

* ثم يأتى إنشاء المجلس الأعلى للثئون الإسلامية ، ذلك المجلس الذى قدم الكثير من البحوث والدراسات المتنوعة التى تعنى بالإنسان المسلم وبناء شخصيته وإيقاظ وعيه وتمكينه فى الأرض . يأتى إنشاء هذا المجلس كشجرة من ثمرات روح البعث الإسلامى فى عهد عبد الناصر .

* وليس من المعقول أن ينكر المنكرون على عبد الناصر العطاء المتجدد فى محيط الدعوة الإسلامية من خلال إذاعة القرآن الكريم . تلك الاذاعة التى تطورت لكى تصبح جامعة إسلامية على الهواء تبث برامجها إلى العالم الإسلامى .. فتنتقل إلى شباب المسلمين خير زاد يعينهم على فهم دينهم ويحميهم من التطرف والانحراف .

خلاصة القول : إن عبد الناصر عاش مسلماً ويحرص على الإسلام ويدعو إليه ويبذل جهده كل الجهد للحفاظ على أمة الاسلام حرة بعيدة عن التبعية ، ولقد مات عبد الناصر مسلماً بقده وقديده بعد أن ترك ميراثاً عظيماً لا ينكره عاقل منصف .

أما عن حسناته وسيئاته . فهذا أمر مرده إلى الله عز وجل الذى يضع الموازين القسط ليوم القيامة . وقد أقر عبد الناصر أنه وغيره من البشر معرضون للخطأ غير معصومين اذ يقول: "نحن نعلم أننا سنخطئ، فلسنا معصومين من الخطأ .. ونحن نعلم أن هذا الوطن قد يتزعزع. وقد لانفهم الأمور على حقيقتها" .

لقد اجتهد عبد الناصر فأصاب وأخطأ ، لكن من لا يخطئ "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر" هكذا قال عيسى عليه السلام لهؤلاء الذين يفصحون عن أخطاء غيرهم متناسين ما وقعوا فيه هم من الأخطاء .

إن الوعي بحركة التاريخ أمر هام وضرورى وعلينا أن نعى تاريخ هذه الأمة . علينا أن نبحث عن الأخطاء حتى لانعاود الوقوع فيها وليس بهدف الطعن والتجريح والنكوص على الأعقاب .

علينا أن نتعلم من سماحة الاسلام والمسلمين فقد قال أهل اليقين "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب" إننا على يقين بضرورة البحث عن نقاط نتفق عليها وننطلق منها لنواجه الكثير من الأخطار التى تتهددنا جميعاً . فلتتسع دائرة الحوار لكى نلتقى ونواجه هؤلاء المتربصين بنا عرباً ومسلمين على السواء .. فالأفق القريب تخيم عليه سحب كثيفة من دخان المتآمرين .

هل كان عبد الناصر علمانياً ؟

د. محمد عمارة

ليس هناك خلاف على أن "العلمانية" قد نشأت غريبه .. وأن مفهومها قد وفد الى بلادنا ضمن ما وفد من فكر الحضارة الغربية الذي عرفناه فى ظل هيمنة الاستعمار الغربى على بلادنا ..

وهذه الحقيقة ، التى لاخلاف عليها ، تدعونا - ونحن نبحث عن المدلول الحقيقى لمصطلح "العلمانية" - أن نلتمسه لدى أهلها .. فهم - وحدهم - "أهل الذكر" الذين يجب أن نسألهم عن هذا المضمون كى لانقدم لهذا المصطلح المضامين التى تضلّ الباحثين والقراء ؟!

وفيلسوف "العلمانية" هوارد بيكر Howard Baker قد صاغ مصطلح "العلم Secular كى يقابل مصطلح "المقدس" Sacred .. فالدولة العلمانية ، اذن هى المقابل والنقيض للدولة الدينية والمجتمع العلمانى هو المقابل والنقيض للمجتمع المقدس .. و"المقدس" هنا ليس المقابل لـ "الدنس" ، وإنما هو المقابل لـ "المتطور" - والمتجدد" لانه - فى عرف "بيكر" - منحصر فيما هو "دينى أو روحانى أو الهى أو كنسى" - فالعلمانية ، اذن هى الفكرة والدولة والمجتمع النقيض للكهانة وادعاء النيابة عن السماء والحكم بالحق الالهى وفرض الجمود والثبات الدينى على ما هو متغير ومتطور بالطبع من شئون الدنيا والدولة والمجتمع .. ذلك هو مضمون "العلمانية" ، كما تحدد فى مواطن نشأتها ، ولدى الذين صكوا مصطلحها 'Secularism فى فكر الحضارة الغربية .. ومن هنا كان فصل الدين عن الدولة أخص خصائصها .

واذا كان هذا هو مضمون مصطلح "العلمانية" فواضح كل الوضوح انها : رد الفعل المناقض لـ "التيوقراطية" فى الفكر والدولة والمجتمع" فالتيوقراطية هى نقيض العلمانية ، والمبرر الوحيد لإفرازها وجودها .. ومن هنا كان ويكون التبشير بالعلمانية غريباً فى حضارة وبيئة ينكر دينها ويبرأ تاريخها من الكهانة والمؤسسات الدينية المقدسة والزعم بوجود قوانين جامدة تحول بين الواقع الدنيوى وبين التطور ..

كان التبشير بالعلمانية فى حضارة وبيئة كهذه لا يخرج عن "ضلال العاشقين للغرب" ، الداعين إلى التبعية لحضارته ، والى صب حاضرتنا ومستقبلنا فى قوالبه ، حتى ولو تباينت المقدمات والمنطلقات والملابسات ؟!

وإذا كانت حضارتنا العربية الاسلامية - باستثناء المذهب الشيعى - لم تعرف الفكر الشيوقراطى ولا تطبيقاته ، ولا مؤسساته الكهنوتية المقدسة ذات الرأى الواحد ، والمزعوم أنه رأى السماء .. ومن ثم لم تعرف كذلك النشأة الطبيعية للفكر العلمانى .. فان الادعاء بعلمانية مصر الحديثة والنهضة العربية المعاصرة ، هو ادعاء غريب عن حقائق الفكر ووقائع التاريخ .

وإذا كان الغرض من هذه الصفحات هو اختبار هذا الادعاء بالنسبة لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م وفكر قائدها جمال عبد الناصر .. فاننا نود أن ننبه الى أن هذا الادعاء - ككل فكر متهافت وموقف خاطىء - قد جمع أطرافاً يثير اجتماعها الغرابة والاستغراب !

فأهل الجمود والغلو من فصائل الحركة الاسلامية يصعدون بدرجة الخلاف بين ثورة يوليو وبين (جماعة الاخوان المسلمين) من "المستوى السياسى" - السلطة والحكم - الى "المستوى الدينى" ، فيحكمون على الثورة وقائدها بـ "العلمانية" و"اللا دينية" !؟

والراحل الدكتور لويس عوض - فى دراسته عن "قصة العلمانية فى مصر" - يقف على ذات أرض جماعات الجمود والغلو الدينى ، عندما يتحدث عن علمانية عبد الناصر وثورة يوليو ..!؟

وإذا كانت الأدبيات السياسية الحديثة تعلمنا أن لا غرابة فى اجتماع النقيضين على الموقف الخاطىء - كما يحدث كثيراً فى الاتفاق الموضوعى بين أقصى اليمين وأقصى اليسار - فان هذه الصفحات ستتخذ من "دراسة" الدكتور لويس عوض السبيل للتحقق من صدق هذا الإدعاء .. ادعاء علمانية ثورة ٢٣ يوليو وقائدها جمال عبد الناصر .. ولعلها بذلك التنفيذ لهذا الادعاء من خلال مناقشة أدلة "غلاة المتغربين" - الذين يمثلهم الدكتور لويس - تلفت الانتباه الى هذا "الاتفاق غير المقدس" بين "الأخوة الأعداء" ! .

إن تصور تراثنا فى الفكر السياسى وتاريخ الدولة الاسلامية على أنه "ثيوقراطية فى الفكر" و"دولة دينية" .. هو تصور خاطىء اجتمع عليه وتبناه أهل الغلو والجمود من "الاسلاميين" و"المتغربين" جميعاً !؟

ولذلك ، فان نقض دعوى علمانية ثورة ٢٣ يوليو من خلاص فحص "أدلة" الدكتور لويس عوض هو نقض لهذه الدعوى التى يطرحها شركاء الموقف الخاطىء من أهل الغلو فى فصائل الإسلاميين !

ويبقى الهدف . الوصول الى حقيقة موقف الثورة وفكر قائدها من الاسلام .. ومن ثم من العلمانية .

ثورة الشيوقراط !

يرى الدكتور لويس عوض ، فى دراسته عن (قصة العلمانية فى مصر) أن تنظيم "الضباط الأحرار" الذى فجر وقاد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م هو - من حيث الفكر والأصول - تنظيم "ثيوقراطى" ! فهو ، عنده "سبيكة" تشكلت من مجموعة الضباط المتأثرين بالأحزاب والجماعات والتنظيمات "الشيوقراطية" : (الإخوان المسلمين) و(مصر الفتاة - الحزب الاشتراكى) و(الحزب الوطنى الجديد) وهى التنظيمات التى تنتسب الى (الحزب الوطنى) الذى أسسه مصطفى كامل ، فى مطلع القرن العشرين ، والذى يرى فيه الدكتور لويس عوض ، اقتداءً بأستاذه سلامة موسى : حزب "الشيوقراطية" المناوئ "للوطنيين التقدميين" الذين اختاروا - الاستعمار الانجليزى المتحضر "بدلاً من العلاقة مع الدولة العثمانية الجاهلة" .. وموقف هذا الحزب ، فى رأى سلامة موسى هو "ردة عن الفكرة الوطنية ، بالعودة الى جامعة الاسلام" ! وفى رأى لويس عوض "رجعية ناوأت الوطنيين العلمانيين التقدميين الذين إختاروا الإستعمار الانجليزى المتحضر" !.

ذلك هو "النسب الفكرى" لتنظيم "الضباط الأحرار" .. كما رآه الدكتور لويس : واحداً من التنظيمات "الشيوقراطية" ظهر "كسبيكة" سرية .. بين الضباط الأحرار ، كان أبوها الروحى "عزير المصرى باشا" .

وهو يرى أن تنظيم "الضباط الأحرار" قد إحتفظ بشيوقراطيته الى مابعد قيام الثورة فعندما قامت ثورة سنة ١٩٥٢ كانت الثورة ذات ميل للحزب الوطنى أو لمصر الفتاة أو للإخوان المسلمين .. وهى التنظيمات الشمولية .. التى تمثل الجناح الشيوقراطى فى الثورة العربية" .

لكن الدكتور لويس ، حرصاً منه على أن يصور لقارئه أن مصر الحديثة كانت دائماً علمانية، وأن مشاريع زعاماتها التاريخية النهضوية كانت كلها علمانية ، وأن التاريخية دائماً علمانيين ذهب ليوهم القارىء أن جمال عبد الناصر (١٣٣٨-١٣٩٠ ، ١٩١٨-١٩٧٠) قائد تنظيم "الضباط الأحرار" وزعيم الثورة ، قد تحول ، من خلال الصراع بينه وبين (جماعة الإخوان المسلمين) من "الشيوقراطية" إلى "العلمانية" فكانت مصر الناصرية علمانية .. يقول : "لقد أصبح عبد الناصر ، مع كل تحرك جديد ضد (الإخوان) أكثر علمانية فى تفكيره وفى

أساليب العملية .. وقد إستغرق دعوة الوحدة الاسلامية فى دعوة الوحدة العربية وفى دعوة الاشتراكية العربية . وهما أكثر علمانية .. وحتى بعد كارثة الهزيمة فى سنة ١٩٦٧م تشبث عبد الناصر بأسلحته العلمانية حتى وفاته سنة ١٩٧٠م . ومن أجل هذا يجب أن نصف المرحلة الناصرية بأنها الحقبة العلمانية الرابعة فى تاريخ مصر " !

تلك هى كلمات الدكتور لويس ، وهذه هى دعواه : تنظيم ثيوقراطى ، يفجر ثورة ثيوقراطية ، تقودهما زعامة ثيوقراطية .. ثم يحدث التحول من الثيوقراطية الى العلمانية من خلال الصراع مع (جماعة الإخوان المسلمين) لتصبح مصر الناصرية إحدى حقب مصر العلمانية- وللنظر فى هذه المعادلة غير المعقولة : تنظيم ثيوقراطى ، يتحول للعلمانية ، بسبب الصراع مع تنظيم آخر مثله فى الثيوقراطية)؟! لكن لنتجاوز عن هذه المفارقة .. ونسأل : ماهو نصيب هذه المقولة من الصدق الفكرى والتاريخى ؟؟..

بادىء ذى بدء نجد لزاما علينا أن ننبه الى المنزلق الذى لا يكف الدكتور لويس عوض عن الوقوع فيه .. فالرجل صاحب عقل قد "ضرب فى أوروبا" وعشقه للحضارة الغربية وولائه لها قد بلغ درجة الممثل الماهر الذى تجاوز مرحلة "توصيل" الدور و"أداء" النص ، فأصبح "يعيش فيه" فاذا كانت الصراعات التى شهدتها "الدولة" فى أوروبا مع "الكنيسة" كانت صراعات "دينية" ، لأن الكنيسة مؤسسة كهنوتية مقدسة تحتكر ، بحكم اللاهوت الكنسى ، جميع حقوق التفسير للدين والحديث باسمه .

اذا كان هذا هو حال وطبيعة صراع "الدولة" مع "الكنيسة" فى أوروبا . صراع بين "العلمانية" وبين "الدين" وطبيعة "دينية" فان الدكتور لويس يصب صراع ثورة ٢٣ يوليو مع الإخوان المسلمين فى ذات القوالب الاوربية ، ويخلص الى أن هذا الصراع قد تحول بعبد الناصر ومصر الثورة من "الثيوقراطية" إلى "العلمانية" .. ولقد تجاهل الدكتور لويس خصوصية الشرق والإسلام فى هذه القضية .. وأكثر من هذا تجاهل أن حقيقة الصراع بين قيادة الثورة وبين الإخوان لم يكن صراعا على الدين ولا خلافا على الانتماء اليه والولاء له ، وإنما كان صراعا سياسيا - وليس دينيا - دارت رحاه حول الحكم والسلطة ، أى الفريقين أحق بها وأقدر على القبض على مقدراتها ! .

ونحن اذا تتبعنا فكر ثورة ٣٢ يوليو إبان مراحل صراعها مع (الإخوان المسلمين) ، نظرنا إلى موقفها من الإسلام ، وجدنا من الأدلة الشاهدة على هذه الحقيقة مالا تستوعبه هذه الصفحات .

ففى ٥ سبتمبر سنة ١٩٥٤م ، وإبان الصراع بين الثورة و(الاخوان) يخطب عبد الناصر ، فيقول : "هم يقولون : القرآن دستورنا . ونحن : نخلع الملك ، ونقضى على الفساد والظلم الاجتماعى ، ونحقق الجلاء .

فهل هذا الذى نعمله خروج على القرآن ؟!

فالخلاف بين الفريقين ليس على القرآن ، بل ان مابينهما هو "مزايدة" على القرآن ؟!

وفى ٢٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، أثناء المرحلة الثانية من الصدام العنيف بين الثورة و(الإخوان) - ممثلين فى تنظيم المرحوم سيد قطب (١٣٢٤-١٣٨٦ ، ١٩٠٦-١٩٦٦م) يخطب عبد الناصر فيقول : "لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ، ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل" !

فأين هى العلمانية عند عبد الناصر الذى يقول إنه وقادة الثورة الملتزمون حقا بشريعة الله ، وليس الاخوان المسلمون ؟!

وفى ٢٢ فبراير سنة ١٩٦٢م ، يخطب عبد الناصر ، فى ذكرى وحدة مصر وسوريا ، فيقول: "ان الاسلام ثورة .. والتضامن الاسلامى تحتاجه الشعوب" ..

وعن ذات القضية يتحدث فى خطاب ٢٨ مايو سنة ١٩٦٢م قائلا : "بالنسبة للروابط الإسلامية ، احنا طبعا أشرنا فى (الميثاق) الى الإسلام والروابط الاسلامية ، ولقد أشير الى هذا من أول يوم من أيام الثورة فى كتاب فلسفة الثورة" .

فأين هو ذلك التحول عن الروابط الإسلامية ، واستغراقها فى الوحدة العربية" الأكثر علمانية" .. كما يقول الدكتور لويس ..

دوائر متكاملة

لقد التزم عبد الناصر ، وألزمت ، الثورة بالتصور الذى تحدث عنه كتاب (فلسفة الثورة) حول الدوائر التى تتحرك فيها مصر : الدائرة الوطنية ، فالعربية ، فالإسلامية .. وهى دوائر يسلم كل منها للآخر ، دونما تناقض أو تضاد . ولم تكن الوحدة العربية فى فكر الثورة ولا فى ممارساتها نهاية المطاف ، ولا الدائرة التى تلغى روابط الجامعة الاسلامية والتضامن مع عالم الإسلام . وفى هذا المعنى يقول جمال عبد الناصر فى خطاب ٢٧ مايو سنة ١٩٦٧ : "ان الأمة العربية لاترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والأخوى مع الأمم الإسلامية ، أى أن الأمة العربية ، بقواها الثورية التقدمية ، لاترى فى الإسلام عائقا عن التطور ، بل تراه ، بحس وإيمان ، دافعا لهذا التطور" !

من الذى يستطيع أن يغفل دلالة زيادة تركيز عبد الناصر على دور الدين فى عملية إنهاء الأمة لمواجهة الهزيمة التى حلت بها فى يونيو سنة ١٩٦٧م ؟ لقد عاش عبد الناصر السنوات التى أعقبت الهزيمة ، ولا هم له أكبر من بناء القوة الضاربة القادرة على تحقيق النصر وإزالة عار الهزيمة .. والذين يطالعون خطبه وأحاديث ، وخاصة الى الجنود والضباط ، يلمسون التركيز على دور الايمان والتدين فى هذا العمل الكبير الذى ختم الرجل به حياته .. ففى حديثه الى الجنود والضباط فى ١٠ مارس سنة ١٩٦٨م يقول : عاوز كل عسكرى يكون مؤمنا بالدين وبالمبادئ والقيم ، ولازم التوجيه المعنوى يعمق هذه المعانى ، ويجعل عامل الايمان بالله أساسيا فى توعية الجندى ، وهذا الايمان الذى يملأ قلب كل واحد يدفعه ألا يتردد فى وقت الشدة .. وقد لمستم ذلك فى المعركة ، وعشتم أيامها ، وأدركتم قوة المبادئ والايمان .

وفى خطابه ، فى اليوم التالى ١١/٣/١٩٦٨ - يتحدث عن عوامل النصر ، فيقول : "بالارادة والايمان بالله ، والثقة بالنفس ، وبالتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة الى نصر" .

بل اننا لواجدون فى فكر الثورة ما يقطع "بوعياها" بقيام العلاقة بين "الدين" الاسلامى وبين الدولة" الامر الذى يجعل الحديث عن علمانية هذه الثورة وقائدها ضربا من التزييف لحقائق الفكر ووقائع التاريخ .

ففى المذكرة الايضاحية لقانون "تطور الازهر" رقم ٦٠٣ بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١م نقرأ هذه العبارة ذات الدلالات الهامة : "إن الإسلام فى حقيقته ، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا إنه دين اجتماعى ينظم سلوك الناس فى الحياة ليحيوا حياتهم فى حب الله عاملين مؤثرين فى المجتمع فى ظل طاعه الله والاسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا ، فكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا"؟!

فهذه العبارات ، التى تضمنتها هذه الوثيقة الرسمية من وثائق حكومة الثورة حاسمة ، لا فى نفى العلمانية - بمعنى فصل الدين عن الدولة - فقط ، وانما هى حاسمة فى نقض العلمانية وفى العداء لها ؟!

وفى كلمات عبد الناصر نجد ذات المعنى ونفس الوقت . ففى خطابه فى ٢٨ يوليو سنة ١٩٦٣م يقول : "فيه ناس بيقولوا : أن الاسلام دين رجعى . وأنا أقول : أبدا ، الاسلام دين تقدمى .. هو دين التطور والحياة .. الإسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط ، الإسلام هو دين العدالة الاجتماعية" ..

وعندما تخرج اذاعات بعض النظم العربية ، المناوئة لعبد الناصر تتهمكم على اعتماد الثورة وقائدها على الفكر الاسلامى ، يتناول عبد الناصر هذه القضية - فى ذات الخطاب ٢٨-٧-١٩٦٣ - فيعلن أن علاقة الدين بالدولة فى وطن الامة العربية هى حقيقة تاريخية.. وأن هذه الأمة ، على امتدادا تاريخها ، لم تكن لحاكم خارج على الدين من السلطة والسلطان فى بلادها .. يقول عبد الناصر : "طول عمر هذه المنطقة العربية تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقة العربية دافعت عن الدين وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تكن أى خارج عن الدين من ان يكون صاحب سلطة فيها"؟! فأين هى "العلمانية" ياترى ، تلك التى يتحدث عنها الدكتور لويس ؟! .. وأين وجدها .. وها هو ذا فكر الثورة من خلال فكر قائدها .. ومن خلال وثائقها القانونية شاهد صدق وعدل على نفيها للعلمانية ، بل وعدائها لمضمونها الاساسى ، وهو "فصل الدين عن الدولة"؟!!

وأكثر من "فكر الثورة" فى نفى العلمانية ، تقوم "ممارساتها" ، و"الواقع" الذى ورثته وطورته وأضافت اليه - مع الحفاظ على طبيعته - وكلها شواهد على أن الحديث عن علمانية مصر الناصرية هو ضرب من تزيف حقائق الفكر ووقائع التاريخ .

* فالمساجد الجديدة ، التى ارتفعت مآذنها فى سماء مصر الثورة تنفى عنها العلمانية ..
* والنمو الملحوظ فى ميزانيات الأوقاف شاهد ثان من شهود الواقع على إسلامية مصر الثورة..

* وقيام منظمة المؤتمر الاسلامى شاهد ثالث .

* ولجان إحياء التراث الاسلامى > وما أضافت للمكتبة الاسلامية من كنوز تراث الاسلام، شاهد رابع .

* و"المجلس الأعلى للشئون الإسلامية" وسلاسل الكتب الإسلامية التى أصدرها .. وأنشطته بين الشباب المسلم ، شاهد خامس .

* المراكز الإسلامية التى أقامتها مصر الثورة ، وأنفقت عليها ، خارج حدودها شاهد سادس ..

* والعداء للفكر المادى .. ومنع تدريسه للبعثات التى ذهبت لتدرس فى المجتمعات الماركسيه ، شاهد سابع .

* واهتمام الإذاعة المسموعة والمرئية بالفكر الإسلامى ، شاهد ثامن .

* والتوسع فى التعليم الاسلامى ، من خلال الازهر وجامعته ومعاهده الدينيه ، شاهد
عاشر ..

وهى شواهد ، تضاف - مع مثيلاتها الكثيرة - الى فكر الثورة وقيادتها ، لتجسد لنا
حقائق الفكر ووقائع التاريخ فى مصر ثورة ٢٣ يوليو .. وهى الحقائق والوقائع التى تقول :
لقد كان المشروع الناصرى مشروعاً قومياً ، يلى فى التاريخ ويتماثل فى الاهمية مع مشروع
محمد على باشا ، وسابقة مشروع الناصر صلاح الدين الايوبى (٥٣٢-٥٨٩هـ ،
١١٣٧-١١٩٣م) .. وهذا المشروع الناصرى وان لم يكن إسلامياً خالصاً ، فانه بالقطع ، ليس
علمانياً .. وانما هو خطوة على درب الإحياء لذاتية الأمة الحضارية ، ولخصوصيتها المتميزة -
وهى ذاتية وخصوصية يمثل الاسلام الحضارى جوهرها - إحياء هذه الذاتيه وإبراز هذه
الخصوصية فى مواجهة الغرب ، وفكرته العلمانية وتحدياته التى فرضها على وطن العروبة
وعالم الاسلام .. من هنا فإن هذا المشروع القومى الناصرى هو خطوة هامة من الناحية
الموضوعية نحو "أسلمة" الحياة والنهضة فى عالم الإسلام . ومن هنا جاءت مواجهة الغرب لهذا
المشروع على نفس المستوى الذى واجه به المشاريع النهضوية التى سبقته على درب النهضة
والتححر والإحياء .. تلك هى حقيقة المشروع الذى قال عنه الدكتور لويس : انه "الحقبة
العلمانية الرابعة فى تاريخ مصر" الحديثة ؟! ..

الدين والدولة فى النموذج الناصرى

د. رفعت سيد أحمد

كثير الحديث فى الآونة الأخيرة عن قضية (الناصرية والإسلام) وأخذ الحديث عنها أشكالا مختلفة ، فتارة تناول الحديث علاقة (الناصرين بالإسلاميين) وتارة أخرى تناول علاقة (القومية) - وفقا للتطبيق الناصرى- (بالإسلام) وتارة أخذ الحديث عنها مقولة محددة وجديدة هى (الناصرية والإسلامية) كبديل حضارى عما يسمى (بالناصرية العلمانية) .

وأيا ما كان شكل الحديث ونوعيته الا أنه ظل يعبر بدرجة أو بأخرى عن علاقة (الناصرية بالإسلام) ، وظل القصور يشوب تناولها تحديدا منذ مقتل السادات (أكتوبر ١٩٨١) وحتى يومنا هذا ، من نواحى عديدة (ليس هنا مقام ذكرها تفصيلا) ولعل أبرز نواحى هذا القصور يتأتى من كيفية تعامل التيار الناصرى مع (تراث عبد الناصر : الفكرى والسياسى) ، وهو تعامل إما أنه قد ألبس هذا التراث ثوب القداسة فأسقط أخطاء وسلبات عديده كانت يتحتم نقدها ومواجهتها بشجاعة الراغبين فى الإصلاح الحقيقى والنهوض والوعى لهذا الوطن . وأما أن التعامل مع هذا التراث قلصه أو أختزله تماما أو لم يعد يتذكر منه الا (الناصرية كبرنامج سياسى ظرفى) يقف عند حدود إصلاحات القطاع العام وبعض قضايا التحرر الوطنى .

إن منهج (القداسة) ومنهج (الاختزال) كلاهما آفة التيار الناصرى فى نطاق التعامل مع (تراث عبد الناصر) طيلة حقبتى السبعينات والثمانينات ، وهذه (الآفة الفكرية) بحاجة الى عملية جراحية شاملة تعيد الى الجسد الناصرى حيويته والغريب أنه ومع الأسف لايزال حتى هذه اللحظة جسد دون عقل جمعى ، وإطار نظرى متماسك ، واذا ماتعافى الجسد من أمراضه فان (العقل) سيتكون وستصح بداخله الأفكار وتنضج .

وفى سبيلنا لإعمال المشرط العلمى فى بعض آفات الرؤية الناصرية للإسلام نتوقف بداية إزاء مقصودنا بالتراث الناصرى تجاه هذه القضية فنشير الى أننا نقصد هنا بمقولة التراث الناصرى تراث جمال عبد الناصر سواء على مستوى الفكر والخطاب السياسى أو على مستوى الفعل والحركة السياسية لأن ما يمكن أن يطلق عليه تراث ناصرى ، من قبل ناصريين عاشوا أثناء حياة عبد الناصر أو ناصرين أتوا من بعده يعد فى تقديرنا حتى هذه اللحظة - مع

استثناءات قليلة - تراث لا يعتد به فى مجال النظر إلى الاسلام : كعقيدة أو كممارسة سواء أخذت هذه الممارسة شكل الفعل الاجتماعى بمعناه الواسع (التدين اليومى - المواقف الاجتماعية للطرق الصوفية أو المجتمعات الشرعية أو للأزهر - أو الكنيسة القبطية .. الخ) أو الفعل السياسى بمعناه المباشر .. الحركات الاسلامية تحديدا (الاخوان المسلمين) و(الجماعات الاسلامية على اختلافها) انه تراث لا يعتد به قياسا بإنجاز عبد الناصر فى هذه القضية على أصعدتها العقيدى أو الاجتماعى أو السياسى .

رغم ذلك لقد حاول البعض (من ناصريى مابعد عبد الناصر تحديدا) تناول هذه القضية ، باخلاص ووعى وكان لكاتب هذه السطور جهد متواضع فى هذا المجال إلا أن تلك الاجتهادات الناصرية تظل محدودة اذا ما قيست سواء بإنجاز عبد الناصر الاسلامى بوجهيه السلبى والايجابى ، أو بما هو مأمول منها أن تقدمه كحركة فكرية سياسيه ، تبغى تغيير مجتمعنا وتنشد بعثه من جديد وفق منهج علمى متماسك .

* لذلك

وانطلاقا من هذا القصور الذى نعترف به يتحتم علينا أن نناقش قضية (العلاقة بين الدين والدولة فى المنظور الناصرى) من جذورها بمعنى ضرورة الإستناد إلى تراث عبد الناصر تجاه هذه القضية وصولا الى خلق (النموذج الناصرى الإسلامى) تجد أن فرضيتنا الرئيسيه هنا تنطلق من حقيقة محدده - سبق أن أشرنا اليها فى دراستنا وأبحاثنا السابقة وهى أن (الناصريه اجتهاد فى إطار الاسلام) ، وانه لا بقاء حقيقى للناصريه فى مصر أو عربيا الا اذا نظرت الى نفسها من خلال الحقيقة السابقة ، من هنا فإن ثمة ناصرية واحدة فى تصورنا سوف يقدر لها الإبداع والتقدم ، وهى (الناصريه الإسلاميه) أما ماعدا ذلك - وما أكثره معا للأسف - فانه مجرد شطحاته فكرية ومراهقه سياسية عاجزة لم يعد لها مبرر من واقع أو من تاريخ .

* إذن ..

أن الناصريه التى نبحث موقفها من علاقة الدين وبالدولة فى عالم التسعينات نرى أن هذه العلاقة لها محورين رئيسيين - سبق لعبد الناصر أن تناولهما فكرا وممارسة - وهما :-
 المحور الأول : الدين كمنطلق ثورى للتحريك السياسى من أجل بناء الدولة الناصرية .
 المحور الثانى : الدين كأساس فى عملية التنمية الاجتماعية للدولة الناصرية المرتقبة .
 وبتفصيل المحورين السابقين مستنديين بالأساس الى تراث عبد الناصر سيتبين مايلى :-

المحور الأول : الدين كمنطلق ثورى للتحريك السياسى

تؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة الصادرة عن مجتمعات العالم الثالث ، أن الدين بالنسبة لهذه المجتمعات ذات الثقافة التقليدية يمثل عنصرا فاعلا ومؤثرا فى مجال تشكيل هذه الثقافة ، وبالتالي يصبح عاملا مساهما فى تشكيل الوعى الجماعى لهذه المجتمعات ومن هنا تصبح عملية دفع أفرادها وتحريكهم سياسيا ، أعنى عملية تعبئتهم سياسيا خاصة فى حالة الازمة ، تفترض إستخداما لعناصر ثقافتهم التقليدية التى يأتى العرف ونظام العادات والتقاليد والدين فى مقدمتها .

ومصر لاتخرج عن هذه القاعده تاريخيا ، فالدين مثل الأداء الفاعله فى التأثير على الرأى العام ، خاصه خلال الأزمات والأحداث الهامه فى التاريخ المصرى الحديث وفى نموذج الحمله الفرنسيه ودور دجال الازهر فى مواجهتها ، ونموذج محمد على ، ودور رجال الدين فى تنصيبه وكذلك دور الدين فى ثورة ١٩١٩ وما تلاها ، وأخيرا النموذج الذى تتم دراسته الآن ، النموذج الناصرى واستخدم الدين فيه خلال الأزمات السياسيه والأحداث الهامه بدءا بأحداث الصدام الأول مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ومرورا بسياسة الأحلاف ، فالعدوان الثلاثى ١٩٥٦ وأزمة عام ١٩٦٥ مع الإخوان المسلمين وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧ ، فى كل هذا ، مايقوم هنا كتأكيد على حقيقة دور الدين فى التحريك السياسى . ولقد تمت ممارسة عمليه التحريك هذه بوسائلها المختلفه التى منها الدين طوال سنوات الحكم الناصرى تقريبا ، وإن كانت بعض الفترات ، وبعض الأزمات كانت العمليه فيها اكثر وضوحا من الأخرى ، ولقد اتبع عبد الناصر منهجا لعمليه التحريك تلك ، ويقوم الادراك الناصرى على مستويين ، أولهما : مستوى الأدوات أو الوسائل التى تستخدم داخل عنصر الدين وكيفية إستخدامها .

وفى المستوى الأول يلاحظ أن عبد الناصر لم يستخدم الدين فى عمليه التحريك أو التعبئة السياسيه إلا عندما يدرك تعرض نظامه السياسى الى أزمة حاده ، أى أن عبد الناصر لم يستخدم الدين أو الاستدلال به الا فى ظروف أزمة تؤثر على شرعيه نظامه أو تودى به ، تمثل هذا داخليا فى أزمة الصراع مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ وتمثل خارجيا فى هجومه على السعوديه والرجعيه العربيه .

أما بالنسبة لمستوى الأدوات أو الوسائل فيتضح من دلالة الاستدلال بالرسول وبتراثه الكفاحي وبالأزهر وتاريخه أو بصلاح الدين الأيوبي أو بقيم وخبرات النضال العربى والمصرى فى مواجهة الاستعمار الخارجى أو القوى الدخيلة عليه وربط كل هذه القيم بحاضر المنطقة والأزمة التى يعالجها . وتحدد الوثائق الناصرية الفترات التى كان للدين فيها دور فى عملية التحريك السياسى أو التعبئة السياسية ، وحصرها تحديدا فى الفترة (١٩٥٢-١٩٥٨) وذلك لطبيعة الأزمة الداخلى والخارجى التى أثرت وقتئذ ، والتى تمثلت فى أزمة الإخوان المسلمين حين استخدم الدين كفكرة ضد الإخوان ١٠٣ مرات بنسبة ٤٥.٤٪ من الإجمالى العام وحيث أزمة العدوان - الثلاثى وضرورة شحن الجماهير معنويا من فوق منبر الأزهر .

وتأتى الفترة (١٩٦٧-١٩٧٠) فى المرتبة الثانية حين استخدم الدين فى مجال تبرير هزيمة ١٩٦٧ أو محاولة التخفيف من وطأتها ، وكان عدد مرات استخدامه ٥٨ مرة بنسبة تصل الى ٢٥.٦٪ من الإجمالى العام .

أما أقل الفترات التى استخدم فيها الدين فهى الفترة (١٩٥٨-١٩٦٢) حيث لم يستخدم الدين فى مجال التحريك السياسى أو التعبئة السياسية على الإطلاق ، وربما عاد هذا الى طبيعة الزخم العام الذى ميز حركة القومية العربية وقتئذ ، وبدايات الوحدة مع سوريا وتحول اهتمامات النظام الى الاتجاه القومى .

وبلاحظ على الفترة الناصرية أن إدخال الدين كعنصر فى عملية التحريك السياسى أو التعبئة السياسية وانطلاقا من الحقائق السابقة يمكن معالجته بتفصيل أكثر من خلال مستويين للتحليل وهما :

١- التحريك السياسى على مستوى الأزمات الداخلية :

يتضح من الخطاب الناصرى فى الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ أن ثمة إدراكا متكاملا لدى عبد الناصر تجاه عملية التحريك والتعبئة السياسية للجماهير واستخدام الدين والشعور الدينى لدى الجماهير إتضح هذا فى أزمة الإخوان المسلمين عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ . وفى عملية التنمية الاجتماعية بدءا من عام ١٩٦٠ .

ولقد انطلق عبد الناصر فى عملية التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية من إقتناع مؤداه أن رسالات السماء كلها فى جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته ، وأن جوهر الرسالات الدينيه لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية (الميثاق - ص ١٠٥) .

وحيث يرى عبد الناصر علينا أن نذكر دائما أن الطاقات الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات ، وأنها تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة ، وأن كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة ، فإن الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد - الميثاق ص ١٣٢ .

وتتضح الرؤية الناصرية لدور الدين فى الأزمات السياسية من تحليل الازمتين التاليتين :

أ- أزمة الصدام مع الاخوان المسلمين : عامى ١٩٥٤-١٩٦٥ يتناول هذا الجزء بالدراسة الإدراك الناصرى للأزمة أو الحدث وكيفية إستخدامه للدين فى عملية التعبئة السياسية تجاهلها : فعلى مستوى الحدث أدرك عبد الناصر فى عام ١٩٥٤ انه امام أزمة قد تؤدى تدريجيا للإطاحة بنظامه السياسى الوليد ، حيث أنهم - أى الاخوان - أرادوا ان يفرضوا وصايتهم على الثورة التى أخرجتهم من السجون والتى حققت لهم العزة القومية .. لقد ذهب الهضيبي إلى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك "وكان رد عبد الناصر على ذلك - أى على محاولة تهديد بقاء النظام - "ان الثورة لاتقبل الوصاية" (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥) .

وعبد الناصر فى مواجهته للأزمة استخدام أسلوب التعبئة بالدين وذلك بإدخال متغيرين فى الحديث والمزج بينهما "الأنا" أى الحديث عن الذات أو النظام و"الأنت" المقابل له أى الجماهير . ويؤدى المزج بينهما إلى إدخال الجماهير فى حالة من القابلية للتصديق ، بأن "أنا" يعنى "أنت" ، وبأن مايتعلق بـ "أنا" من قضايا وأزمات هو مايتعلق بـ "أنت" وإذا قدر لهذه الحالة أن يواكبها ظروف موضوعيه ضاغطة أو مسهلة مثل إعلان الجمهورية والاصلاح الزراعى ، يصبح التصديق أكثر سهوله ، وللتدليل على هذه الناحية يقول عبد الناصر :

لقد ذهب الهضيبي إلى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك . ومادتم متيقظين متبصرين فسيسقط كل مضلل وكل مخادع ، ولن نستعبد مرة أخرى لفئة تكون عميلة للشرق أو للغرب أو للأطماع الذاتية ، ولن نستعبد لنهازى الفرص الطامعين فى الحكم ، حينما خرجت فى يوم ٢٢ يوليو ١٩٥٢ كان معى ٣٠ حنيها فتركت ٢٩ وأخذت الجنيه لأنى كنت أعلم أنى قد لا أعود ، ولما نجحت الثورة طلبت الوفد ليحكم ..قلت لسراج الدين حدد الملكية الزراعية وأقضى على الفساد فرفض تحديد الملكية ، كنا مثلكم نبحت عن يقضى على الفساد .. لم نقم للحكم فحسب بل قمنا من أجل المثل العليا ، هم يقولون القرآن دستورنا ونحن نخلع الملك ونقضى على الفساد والظلم الاجتماعى ونحقق الجلاء فهل هذا الذى نعمله خروج على القرآن؟ (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥) .

ويقول عبد الناصر ليؤكد وبصيغة الأخوة ذات الدلالة والتأثير : يا إخوانى عليكم بالعمل لقد حققنا لكم العزة والكرامة ، وبعد هذا لن نعمل وحدنا ، وسأترك لكم المضلل والمخادع فانتهم الذين تعملون للقضاء عليه . (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٢٠) .

وفى عام ١٩٦٥ تمثل تهديد الإخوان المسلمين لدى عبد الناصر فى كونهم عملاء للإستعمار وللرجعية . حيث : انهم رجعوا تانى وقاموا بعملهم كعملاء ، عملاء للإستعمار وعملاء للرجعية ، وطبعاً لا يمكن لنا وإحنا نبني هذا المجتمع المتحرر من الاستعمار ، والمتحرر من الرجعية ، لا يمكن أن إحنا نسمح لعملاء الإستعمار أو عملاء الرجعية انهم يؤثروا فى البناء إالى إحنا بنبنيه .

وهذا البناء هو فى حقيقته الإنجازات السياسيه والاجتماعية التى حققتها التجربة منذ عام ١٩٥٢ وتحدى هذا البناء يمثل تهديدا لشرعيته ، ومن هنا كانت التعبئة السياسية للجماهير ، وبنفس الاساليب والأدوات السابقة مع إدخال عناصر جديدة مثل الدفع من الخارج أو مثل التهوين من قدر الخصم ، يقول عبد الناصر : طبعاً وإحنا بنبنى لازم بنعمل تحويل إشتراكى كامل ، ولكن التحويل الإشتراكى لابد أن يكون إشتراكى مدروس .. فيه أيضاً قد يكون هناك بعض الناس يضخموا المشاكل وطبعاً يدخلوا ضمن طائفة العملاء زى الإخوان المسلمين ، الإخوان المسلمين ثبت فى المحاكمات انهم كانوا عملاء للسعودية وعملاء لحلف بغداد . ناس بتخدم إالى يدفع أكثر وطبعاً فى هذا يحاولوا لأنهم يخدعون الشعب بإتخاذ الدين ستاراً والدين وسيله ، ولكن هذا الشعب استطاع ان يكشفهم واستطاع أن يقضى عليهم (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢) .

ب- أزمة التنمية الاجتماعية : تمثل التنميـه الاجتماعية فى المجتمعات الناميـه مشكلة معقدة فى مستوياتها وأبعادها المتعدده ، ولكن بشكل مبسط يقصد بهذه الأزمة هنا ، عملية التوظيف الواعى ، والموجه لجهود الكل من أجل صالح الكل ، خاصة تلك القطاعات والفئات الإجتماعية التى حرمت فى السابق من فرص النمو والتقدم .

فإذا كانت أزمة التنمية الاجتماعية بهذا المعنى تعنى المعادلة الصعبة بين الامكانيات أو القدرات السياسيه والاقتصادية والاجتماعية المحدوده وبين الأموال والأهداف الجماهيرية الكثيرة ، وعليه فإنها فى الإدراك الناصرى تتمثل فى وجود نوعين من المعوقات (الداخلية) واعتبارات التخلف والتبعية الاقتصادية و(الخارجية) المتمثلة فى سلسلة الضغوط الدولية الإقتصادية من قبل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والتى بدأت بالعدوان

الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ وانتهت بالعدوان الاسرائيلى عام ١٩٦٧ . والمرحلة التالية له ، ولقد أدرك عبد الناصر هذا المستوى بوضوح حيث الرجعيه المحليه والدولية تقف دائما وراء هذه الأزمه وأدرك حلولها وإمكانات التخلص منها ، فعبد الناصر يرى أن الرجعية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بفرصة متكافئة أمام كل مواطن فى نصيب عادل من الثورة ، ويرى أن تحرير الانسان سياسيا لا يمكن أن يتحقق إلا بانهاء كل قيد للإستغلال يحد من حريته وأن (التجارب الرأسماليه) فى التقدم تلازمت تلازما كاملا مع الإستعمار فلقد وصلت بلدان العالم الرأسمالى الى مرحلة الانطلاق الاقتصادى على أساس الإستثمارات التى حصلت عليها من مستعمراتها" ويقدم عبد الناصر تصوره لمواجهة هذه الازمه على صعيدين : الأول اقتصادى ، تمثل فى سياسات التأميم والتخطيط ، والثانى سياسى حين استخدم عمليه التعبئة السياسيه للجماهير لمواجهة تلك المعوقات وهو ما تركز عليه الدراسه . فالخبرات الإسلاميه والرسول صلى الله عليه وسلم ، والصيام ورجال الأزهر وإنتصارات الإسلام وغيرها مثلت الأدوات الغالبه وخاصه فى الفترة التاليه لعام ١٩٦٠ يقول عبد الناصر مستخدما تلك الرموز :

"الإسلام فى أول أيامه كان أول دين اشتراكى ، الدولة التى أقامها الاسلام والتى أقامها محمد عليه السلام ، كانت أول دوله إشتراكيه ، محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام ، فيه حديث عن النبى عليه الصلاة والسلام قال فيه أن الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلاء والنار ، معنى هذا فى تلك الايام كانت المقومات الأساسيه للمجتمع هى المراعى والماء ، انهم رعاه يرعوا ويعوزوا الماء والكلاء ، هذه الأشياء كانت حاجه هامه فى المجتمع ، والدوله الإسلاميه عندما قامت كانت هى أول دوله اشتراكيه ، والإسلام سار بعد النبى عليه الصلاه والسلام فى طريق الاشتراكيه (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٧/٢٢) .

ويحدد عبد الناصر الأعداء الموجهه اليهم عملية التعبئة السياسيه من خلال الدين ، فى معوقات الذات الثقافيه ، أى المدركات الخاطئة عن الدين والتنميّه والعداله الاجتماعيه وفى معوقات الخارج التى حصرها فى الرجعيه والإستعمار فيقول : "أن جوهر الرسالات الدينيه لا يتصادم مع حقائق الحياه وانما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعيه أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهيه الساميه ، لقد كانت جميع الأديان ذات رساله تقديميه ، ولكن الرجعيه التى أرادت

احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها ، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها .. لكى توقف تيار التفكير (خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦) .

ثم يدخل عبد الناصر إلى البعد الخارجى فيرى أن : "الرجعية النهارده تتستر بالإسلام" ويتمسح بالإسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا ولكن العالم العربى عالم واعى لان الناس بتفهم الدعوه ، مين اللى يطلق هذه الدعوه ، فاذا كانت الرجعية تطلق دعوة تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أنها بتنهب فلوس الناس وهى اللى بتستغل عمل الناس ، هى اللى بتستعيد العمال ، هى اللى تاركه الشعوب مستغله ومحرومة من حقها فى الحياة وحقها فى الكرامة ، لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ولكن شرسعه الله دائما هى شريعة العدل . (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٢/٢٢) .

٢- التحريك السياسى على مستوى الأزمات الخارجية : عاصر النظام السياسى الناصرى إبان فترة حكمه أكثر من أزمة سياسيه خارجيه كادت ان تطيح به فى بعض الأحيان وسوف تقتصر الدراسة هنا على حدثين أو أزميتين خارجيتين وهما :

(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ .

(ب) أزمة عام ١٩٦٧ .

ولقد استخدم عبد الناصر الدين والشعور الدينى لدى الجماهير فى تعبئتهم سياسيا ضد هذه الأزمات ، وتعدى هذا الاستخدام مجال الفكر الى مجال السلوك السياسيين إتجه عبد الناصر إلى الجامع الازهر يخطب فى الجماهير أثناء العدوان على مصر فى عام ١٩٥٦ .

(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ :

تمثل إستخدام النظام السياسى الناصرى للدين فى عملية التعبئة السياسية لهذه الأزمة فى موقف محدد لعبد الناصر كشف توظيف الرموز الدينيه ، من خلال الإستخدام للتراث الدينى لدى الجماهير ، تمثل هذا كله فى خطاب عبد الناصر الشهير الذى ألقاه من فوق منبر الازهر فى أثناء العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ ، والذى أشار فيه لتاريخ الازهر فى الكفاح ضد الاستعمار وهو الخطاب الذى أعلن فيه بداية المواجهة ضد العدوان ، من الأمور الهامة هنا أن هذا الإدراك الناصرى لدور الازهر - الرمز فى عملية التعبئة السياسية لم يكن وليد هذه

الأزمة السياسية ، فلقد سبق عبد الناصر . أن أدرك حقيقة أهمية الرمز الدينى فى عملية التعبئة السياسية ، وخاصة إذا كانت الأزمة خارجية هدد بقاء أو شرعية النظام السياسى ، فعبد الناصر فى أكتوبر ١٩٥٤ يقول :

"لايسعنى فى هذه المناسبه الا أن أذكر جهاد الازهر على مر السنين فقد حمل الأزهر دائما الرسالة ولم يتخلأ أبدا عن الإيمان وكافح كفاحا مريرا ، فى سبيل الحصول على حرية الوطن ، كافح الأزهر ايام الحملة الفرنسية ، وقاسى رجاله وعذبوا وقتلوا وشردوا واقتحم المحتلون الأزهر فلم يتأخر عن حمل رساله الجهاد والكفاح لتحرير الوطن وبلاد العرويه والإسلام واستمر الأزهر يحمل الرسالة حتى سلمها إلى الجيش إلى عرابى ، الذى قام متسلحا بروح الأزهر يطالب بحقوق الوطن" .

ويتابع عبد الناصر التراث النضالى للأزهر ضد الانجليز الى أن يصل إلى هدفه "لقد جاء دور الأزهر وان عليكم أن تحملوا الأمانة مره أخرى وأن تدافعوا عن المثل العليا التى كافح من أجلها الأولون".

وعلى نفس المستوى من الإدراك يواصل عبد الناصر عملية الشحن السياسى للجماهير من خلال الأزهر ، وفى أحيان كثيره من رجال الازهر ، وهو الإدراك الذى كشف فيما بعد عن الرؤية الناصريه لهذه المؤسسه الدينيه الرسميه ، والتى اتضحت كسلوك سياسى فى مشروع تطوير الأزهر عام ١٩٦١ ، ووصلت الى أقصاها حين دخل الأزهر إلى حلبة الصراع السياسى ضد النظم العربيه المعاديه لعبد الناصر فى ابريل ١٩٦٧ ، وحين وصفت " مجله الازهر" الملوك العرب بأنهم "الرجعيون الذين دنسوا الاسلام بالذهب الأمريكى من أجل أن يحافظوا على أملاكهم وبهذا فأنهم اتبعوا الشيطان وتركوا الله" .

وإمتدادا للأزمه السابقه تولدت فكرة الأحلاف السياسيه الخارجيه والتى وقف عبد الناصر ضدها وبوضوح فهو يقول : "قالوا نريد أن نقيم حلفا إسلاميا ولكن كيف يقوم حلف إسلامى تحت زعامة بريطانيا او تحت زعامة امريكا ؟ إن هذا الكلام هو خديعه لنا لندخل مناطق النفوذ لم تستطع هذه الشعارات الجديدة ان تنطلق علينا ولكن اعلناها صريحه عاليه ، اننا قررنا أن نستقل وحصلنا على الاستقلال" .

وهو يحدد خطوره القضيه من زاويه أخرى حين يقول : أنا مش متصور أنه يبقى حلف إسلامى ويأخذ أوامره من لندن أو واشنطن أو أى دوله أخرى ، انه يتنافى فى هذه الحاله مع كلمه الإسلام ويبقى حلف غربى" .

(ب) أزمة عام ١٩٦٧ :

يتضح دور الدين أكثر في مجال التعبئه السياسيه لدى عبد الناصر فى المرحله التى أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ ، حيث امتلأت خطب ووثائق عبد الناصر بالمترادفات الدينيه والدلالات اللفظية مثل : إرادة الله ، الجهاد الاكبر . والجهاد الاصغر ، والإسلام ، والإيمان بالله والهزيمة قدر ، والصبر والثقه فى نصر الله ، والأخوة الاسلاميه وغيرها ، ولعل عنف الهزيمة ، وعمق أثارها هو الذى ولد هذه التأكيدات على الدين والشعور الدينى ، وخاصه لدى المقاتلين على الجبهة ، ولدى القطاعات الجماهيرية التى مثل لديها - عبد الناصر - نموذج البطل التاريخى الذى لاينهزم أو الذى لاتستطيع أن تتصوره مهزوما .

لقد إتضحت عمليه التعبئه السياسيه بالدين عند عبد الناصر حين كان يلتقى بالجنود أثناء حرب الاستنزاف ، ولقد ادرك عبد الناصر أنهم - اى الجنود - هم القطاع الجماهيرى صاحب الاولويه الاولى فى هذه المسأله ، لانهم أصحاب الأزمه وضحاياها الحقيقيون . من هنا كانت عملية التعبئه السياسيه المباشره وتأكيدده على الإيمان والإرادة لدى الجندى المقاتل ، وهنا يقول عبد الناصر " يجب أن نؤمن بإرادتنا هى وحدها القادره على تغيير الموقف وتحويل الهزيمة الى انتصار ، لذلك يجب أن نضحى وأن نبذل الجهد ونفتدى حياتنا وحياه بلادنا بالفداء والموت ، وبدى أقول حاجه مهمه ، إن مفيش حد مننا حيموت ناقص عمر وكل مخلوق له أجل محدد وكلنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقه ، ومن ناحيه أخرى فلا بد أن يتعمق هذا الإيمان فى قلب الجنود ، عاوز كل عسكرى يكون مؤمن بالدين وبالمبادئ والقيم ولازم التوجيه المعنوى يعمق هذه المعانى ويجعل عامل الإيمان بالله اساسى فى توعيه الجندى ، وهذا الإيمان الذى يملأ قلب كل واحد بيدفعه أن لايتردد فى وقت الشده وقد لمستم ذلك فى - المعركة وعشتم أيامها وأدركتم قوه المبادئ والإيمان (خطابه بتاريخ ١٠/٣/١٩٦٨) .

والأزمه - لدى عبد الناصر - تتطلب لمواجهة ثقة بالنفس وبالله لأنها قدر الأمه العربيه: "إن المسئوليه التى يلقياها الشعب عليكم أنتم رجال القوات المسلحه مسئوليه - كبيره جدا والواجب الملقى عليكم واجب صعب ولكنه مش مستحيل ، وبالإرادده ، والإيمان بالله والثقه بالنفس والتدريب والجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة الى نصر لأن هذا قدر الأمه العربيه" (خطابه بتاريخ ١١/٣/١٩٦٨) .

وعن قوه الإيمان يرى عبد الناصر ان الدبابة مش حتحارب لوحدها ، المدفع مش هيضرب لوحده والإنسان هو القادر على تحريك كل هذه الأسلحه ، والإنسان العربى دائما كافح ،

الإنسان العربى دائما أثر فى التاريخ وسوف يكافح ويؤثر فى التاريخ ، ولكن علينا احنا واجبات كبيره جدا من اكبر القيادات إلى أصغر القيادات ، علينا أن نوجه هذا الإنسان التوجيه السليم اللى هو الجندى ، علينا أن نوجهه الى أن يشعر أن عليه رساله كبيره ، رساله ثوريه ، ورساله نحو ربه ، ورساله نحو وطنه وعلينا ان نبعث فيه روح الايمان ، لانه بدون الإيمان وبدون العقيدة الواحد حيحارب ليه ؟ الواحد ويموت ليه ؟ الواحد ويموت لأنه مؤمن بشىء بيطلع يبذل نفسه من اجله واحنا هنا طبعاً نؤمن بالله ، نؤمن بوطننا ، نؤمن بحريتنا ونؤمن بحق امتنا العربيه فى الحريه ، ولذلك من أجل المثل اللى إدهلنا ربنا ومن أجل بلادنا ومن أجل أرضنا ومن أجل أمتنا العربيه .. الواحد يطلع ويضحى بنفسه" (خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٤/٢٩) .

ومن التحليل السابق يتضح أن عبد الناصر قد اعتبر الدين عنصراً أساسياً فى عملية التعبئة السياسيه للجماهير ، فى أوقات الأزمات السياسيه الداخليه والخارجيه ، وهو ما أثبتته أزمات الفتره (١٩٥٢-١٩٧٠) .

المحور الثانى : الدين كأساس فى عملية التنمية الإجتماعية للدولة الناصريه

مثل عقد الخمسينات والستينيات بالنسبه للدول العربيه مرحله الإستقلال السياسى ومحاولات التنميه المستقله ، بعد فتره طويله من الإستعمار الغربى ، وعندما قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ ، كان المجتمع المصرى يعانى من مؤثرتين : أزمة سياسيه حيث كان المجتمع يروح تحت وطأة ثالوث سلطوى : الإحتلال الأجنبى ، والقصر وأحزاب الاقليه .. وأزمه إجتماعيه إقتصاديه فى سيطرة الاقطاع وإنقسام المجتمع إلى طبقتين إحداهما أغلبيه لا تملك ولا تحكم ، والأخرى أقليه تملك وتحكم معا ، واصبح الواقع يشهد أن نصف الأمه ليس فى حساب الأحياء .

قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ اذن لتواجه بهاتين الأزميتين ، وهو الأمر الذى أثار أهميه مواجهه العديد من قضايا التنميه الشامله ، فكان أن أثيرت قضايا مثل التخطيط والتمصير ، والتأميم ، والاشتراكية ، ومواجهه الرجعيه المحليه والخارجيه ، ودور أو وظيفه الدين فى هذه القضايا . والنتائج التالیه المأخوذه من وثائق الدراسه تبرز تطور تكرار الدين كعنصر فى عمليه التغير الإجتماعى والتعبئه الشامله ، والتى تؤكد من حيث أرقامها المناخ العام الذى سيطر على تلك الفتره حيث نجد أن الفتره (١٩٦٤-١٩٦٦) كانت أعلى الفترات التى استخدم فيها

الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى والتحول نحو التنمية الشاملة حيث بلغ عدد تكراراته كفكرة سائده ٤٩ مره من إجمالى الفترة التى وصلت إلى ١١٥ مره أى بنسبه تصل ٤٢.٦٪ من إجمالى الفتره ، تليها الفترة (١٩٦٢-١٩٦٤) التى وصلت الى ٢٢ مره اى بنسبه ١٩٪ ، أما أقل الفترات فكانت الفترة (١٩٦٧-١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها ٨.٧٪ من الإجمالى العام للفترة .

وإذا ما نظرنا إلى واقع الفتره الأولى - أى التى ازداد فيها تكرار عنصر الدين فى الخطاب الناصرى فانها الفتره التى غلبت فيها عمليات التنميه على التوجه العام للنظام السياسى . أما الفترة التى خبا فيها الدين ، فيرجع إلى طبيعه الفتره حيث توجه اهتمام النظام إلى حيث الجانب العسكرى واستخدام الدين فى مجال التعبئة السياسيه والصراع الخارجى أكثر منه تجاه التغير وقضاياها ، ونفس الحقائق نجدها فى الموائيق الأخرى للفترة حيث غاب الدين كعنصر فى عملية التنميه عن كتاب (فلسفه الثوره) ، (وبيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ . ويرجع ذلك الى ذات الظروف الموضوعية السابقة ، وإلى كون القضية لم تكن مطروحه بالحاح مثلما كان الحال مع الميثاق الوطنى الذى جاء فى فتره من أخصب فترات التحول الاجتماعى والتنموى التى خاضها المجتمع المصرى ، ومن تكرار الدين كفكرة فى هذه الفترة ٥ مرات هى كل المرات التى تحدث فيها الميثاق عن الدين كعنصر فى التنميه والتغير الاجتماعى أى بنسبه ١٠٠٪ .

وإذا رجعنا الى التحليل الخاص بالكلمات الدينيه ، نجد أن كلمتى الدين والإسلام قد سجلتا اعلى تكرار لهما فى الفترة (١٩٦٢-١٩٦٤) ، حيث رصد (الدين) ٧٦ مره أى بنسبه ٣٩.٦٪ من الاجمالى العام للفترة ، و(الإسلام) رصد ٥١ مره من الاجمالى العام بنسبه ٤٤.٣٪ .

وهذه الأرقام فى مجملها تقدم تجسيدا حيا على صعود دور الدين فى عملية التنميه والتغير الاجتماعى وأن ظل يؤكد على نسبيه أهميتها ومصادقيتها مع فتره من أخصب فترات تاريخنا .

* ويمكن من واقع النتائج السابقه ، تناول الدين وقضايا التنميه الشاملة كيفيا على مستويين :

مستوى أول : الدين وعملية التغير الاجتماعى فى إدراك عبد الناصر ، وفيه يتم تحليل البيانات الكمية السابقة .

مستوى ثان : ويتم فيه تحديد لمستويات العلاقة بين الاشتراكية والإسلام فى إدراك عبد الناصر حيث أن الاشتراكية أصبحت هى أيديولوجية التنمية فى مصر .

(١) فعلى المستوى الأول : الدين والتغير الاجتماعى فى إدراك عبد الناصر ، يلاحظ تميز النموذج فى هذا المجال بعدة خصائص ، يكشفها وجود عدة مراحل فى دخول الدين لمعارك التنمية والتغير الاجتماعى ، كانت على التوالى :

أ- المرحلة الأولى (١٩٥٢-١٩٦٠) وهى المرحلة التى تم فيها إستخدام الدين من أجل تحويل الثورة الى نظام وإلى إكتساب الشرعية لتقوم على مفاهيم وقيم التضحية والجهاد وتناهى الاستعمار وتقضى على الإرهاب والتعصب وتعمل للوحدة العربية وتحارب الطائفية وتقف أمام الماركسيه والإلحاد ، وقد أستخدم الدين فى تأييد هذه القيم الثورية ، ومن أجل الارتباط بال جماهير وبعث القيم الأولى للدعوة الإسلاميه والتى لا تختلف عن القيم السابقه فى شىء - الا فى اختلاف الزمن والاطار المكانى الذى طرحت فيه .

ب- المرحلة الثانية : (١٩٦١-١٩٦٦) وهى المرحلة التى بلغ فيها استخدام الدين فى معارك التنمية الذروه سواء فى البناء الإشتراكى بعد قرارات يوليو فى عام ١٩٦٢ ، ومعارك الإسلام والاشتراكية ، أو فى مقاومة الحلف الإسلامى والرجعية العربيه العاملين على محاصرة القوى الثوريه العربيه ، وهنا يظهر الدين أسلوبا للدفاع عن النظام الإشتراكى ضدتهم الكفر والإلحاد وهجوم على الحلف الإسلامى باعتباره صوره أخرى لحلف بغداد الإستعماري القديم .

ج- المرحلة الثالثة (١٩٦٧-١٩٧٠) وهى المرحلة التى بدأت بهزيمة عام ١٩٦٧ ، وتم التركيز على قيم مثل الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجيه الى انفعالات وعواطف داخلية ، وسادت بعض الاتجاهات المحافظة على الجانب الداخلى من ذات المؤمن والأمل فى نصر يأتى من وراء الحجب وترتب على هذه المراحل عدة تساؤلات حول مدى إدراك عبد الناصر للدين عامه وعن دوره فى التنمية والمجتمع خاصه ؟ وللإجابة على هذه التساؤلات لابد أن نؤكد على معنى العلمانيه الذى أرادته عبد الناصر ، حيث هى علمانيه اجتماعية ترى للدين دورا فاعلا ورئيسيا والتى يمكنها أن تقدم دعما أيديولوجيا كبيرا لنظام الحكم الناصرى ، انها فى هذه الحاله تعنى ارتباط العقيدة بالتغيرات - الاقتصادية والاجتماعية المتسارعه .

بهذا التوضيح يمكن القول أن إدراك عبد الناصر ومن ثم سلوكه السياسى يقع الى جانب المفهوم الاجتماعى الثورى للدين (الإسلام تحديدا) .

ولقد إتضحت هذه النتيجة فى الإدراك الناصرى حيث كان عبد الناصر يرى أن حرية العقيدة الدينيه يجب أن يكون لها قداستها فى حياتنا الجديده الحره ، إن القيم الروحيه الخالده النابعه من الأديان قادره على هداية الانسان وعلى إضاءه حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها ، بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل انسان، ان كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره ولايرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقله منهم (الميثاق الوطنى - ص ١٠٥) .

إن الدين لابد من أن يتصل بقضايا الجماهير ، كالملكية العامه ، فموقف عمر من الملكية العامة هو موقف عبد الناصر ، وهو موقف اشتراكيتنا ملكية تكون أرباحها وثمراتها للشعب (نشرة الاشتراكي بتاريخ ١٩٦٥/٥/٦) .

وتؤكد وثائق النظام السياسى أيضا أن الاشتراكيون المخلصون فى أعمالهم وفى معركتهم ضد المترفين والعابثين الذين يبعثرون المال فى غير مصلحة الشعب . وفى إيمانهم بأن الدولة الاشتراكية مسئولة عن كل فرد فى المجتمع ، هؤلاء الاشتراكيين هم أقرب الناس إلى مبادئ الاسلام وهم أقرب الناس الى الله .. يراجع نشرة الاشتراكي ١٩٦٥-١٩٦٦ .

إن الدين لدى عبد الناصر يصير جزءا لا يتجزأ من عملية التحول الاجتماعى والثقافى نحو التنمية الشامله يتأثر بنفس التحديات ويخضع لنفس الشروط المرتبطة بقضية التنمية ، التغير هنا يتم فى الفكر الدينى وليس فى العقيدة أى فى عناصرها الالهية الثابته وهو التغير الذى يسمح لعبد الناصر ان يميز أعداءه وأن يكشف دعاويهم " فأموال المسلمين بتنهبها الرجعيه باسم الدين ، وانهم بهذا يدافعون عن أنفسهم الدفاع الأخير " خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢ " وحيث التفرقه بين الفكر الدينى والعقيدة الدينيه تأتى من كون الفكر الدينى من إنتاج البشر ، يحتمل الصواب والاجتهاد ويخضع لمصالح البشر واحتياجاتهم وعلى ذلك جرت عملية إخضاع مستمرة للمقيم الدينيه ومؤسساتها لتشريعات وسياسات الدولة وعمليات التنمية ، وفى هذا الصدد لعبت العقيدة ورجال الدين دورا بارزا فى إضفاء الشرعيه على سياسات عبد الناصر وتجاريه التنمويه ، وتزداد أهمية هذا الاعتبار من زاوية كون المجتمع المصرى شديد التدين وتحظى العقيدة فيه بين الناس بمكانة هامة ، وهذا الدور ، دور الموصل لسياسات وأفكار القيادة السياسيه للجماهير ، ليس جديدا على المؤسسات الدينيه فى مصر فقد كان الكهنة أيام الفراعنه يقومون بنفس الدور وقام رجال الدين وعلماء الأزهر وشيوخه بنفس الدور أيام

الخلافة الإسلامية والحكم المملوكى والعثمانى ، وفى ظل السياسات الثورية للنظام الناصرى وعمليات التنمية الشامله ، أصبح من المنطقى - كما يرى البعض - بالنسبة لرجال الدين وغيرهم من القوى السياسيه الأخرى ان ينصبوا من أنفسهم مدافعين عن النظام الجديد . يؤدى هذا إلى الحديث عن نقطة أخرى فى مجال الربط بين التنمية والدين وهى أنه من متابعة تاريخ التجربة الناصرية يتضح أن الخلاف بين عبد الناصر والقوى الدينيه فى المجتمع - كما سيتضح فيما بعد - كان خلافا سياسيا ، فمن الصحيح أن الإخوان - مثلا كانوا أول المتحمسين لنجاح الثورة وقالوا عندما قامت انها حققت أهدافهم ، وأصدروا بيانا بعد أسبوع من قيام الثورة طالبوا فيه بأن يمتد التطهير ليشمل التخلص ليس فقط من الملك وإنما أيضا إلغاء كافة القوانين الرجعية المنافيه للحريات والقضاء على التفاوت الاجتماعى بالحد من الملكيات الكبيرة واستكمال التشريعات العمالية وإباحة تكوين الاتحادات النقابية والمطالبة بتمصير البنك الأهلى . وطالبوا فى نفس الوقت بأن يكون الحد الأعلى للملكية الزراعية ٥٠٠ فدان بدلا من إطلاقها بلا تحديد ، ورغم أن هذا خلق تعاطفا من الثوره تجاههم ، فان البون كان كبيرا بين الاتجاه الاجتماعى العام لعبد الناصر واتجاه الإخوان ، ولم يؤثر هذا التباين على تعاون عبد الناصر معهم ولكن عندما تأكد له حقيقة تطلعهم إلى السلطة ، وبداية الصدام معهم حاول استبدال العناصر غير المعتدله منهم باخرى يسهل التأثير عليها وتكون غير مرتبطه بتنظيم الإخوان ، وفى بداية الثورة ، تحديدا فى السنوات الاولى ، استخدمت القيادة السياسيه أسلوبا خاصا فى الحكم .. كما يقول البعض حيث كانت القيادة السياسيه تقوى من سلطتها ، وتضرب فى كل اتجاه تبعا للظروف ، فكانت تضرب البرجوازية الكبيرة وفى نفس الوقت تحاول دعمها بضرب الشيوعيين وتقديم خدمات للطبقة العامه ، وتحاكم الإخوان المسلمين وتنمى فى نفس الوقت الاتجاهات المحافظه بيد أن هذا الرأى يجافى الواقع فى تفاصيل عديده لها ملامساتها السياسيه الخاصه كما سيتضح فيما بعد .

وفى بداية فترة الستينات - أيضا - وعند الإعداد للميثاق والقرارات الاشتراكيه التى صدرت عام ١٩٦٢ - فى هذا المناخ الثورى والإشتراكى اختفى وجود اليسار والإخوان على السواء ، فالإخوان كانوا فى المعتقلات ولم يكن فى اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبيه أى من الشيوعيين وعين عبد الناصر كلا من أنور السادات وكمال الدين حسين أمينين عامين للمؤتمر الوطنى ، وكان الثانى فيما بعد مشرفا على لجنة المائة التى وضعت تقرير الميثاق ، ولكن المؤتمر ضم الكثير من الشخصيات المحافظه والتى حرصت على طرح أفكارها وتصوراتها الدينيه الخاصه رغم عدم موافقة المناخ السياسى العام لذلك .

ولقد كان السادات وكمال الدين حسين من ضباط الثورة الذين كانوا على صلة بالإخوان المسلمين ، وكان الثانى متمزتا فى أفكاره الدينيه ، وظهر ذلك فى تقرير الميثاق الذى عكس وجهة نظر محافظة ويرجع البعض سبب اعتماد عبد الناصر على القوى الدينيه المحافظة من غير الإخوان فى الفترة التى يقود فيها عمليات تحول إشتراكى الى إعتبارات متعددة يأتى فى مقدمتها أن عبد الناصر لم يكن يضع اعتبارا للاختلافات فى النظرة إلى التحول الاجتماعى إلا عندما يتحول أصحابها المناوئون له من موقع الفكر الى موقع العمل وعندما يختفى خطر الاتجاه الى العمل السياسى ولا يظهر على السطح إلا الخلاف الفكرى فانه فى هذه الحالة ينحاز إلى صف الاعتدال والقوى المحافظة .

لقد حاول عبد الناصر أن يدرك قيمة الرجوع والعودة إلى الدين لخلق الطريق الصحيح للتنمية الذى يبتعد عن الانحراف حيث : القرآن أيضا كان يعطينا عظه وعبره ، يعود للماضى ويحكى لنا قصة عاد وثمود والطغيان ، حصل ليه ؟ علشان نأخذ من هذه القصص عظه وعبرة ونشوف ايه اللى حل باللى انحرفوا ، وايه اللى حل باللى خرجوا عن الطريق الذى كان يجب عليهم أن يتبعوه ، فالميثاق يسترشد ويستهدى بهذه الطريقة (خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦).

(٢) المستوى الثانى : الاشتراكيه والإسلام فى إدراك عبد الناصر : للعلاقه بين الاشتراكيه والإسلام فى الادراك الناصرى مستوياتها ، فهناك مستوى الإدراك للعلاقة وهناك مستوى التطبيق فى مواجهة ما أسماه عبد الناصر بالرجعيه العربيه ، واحلافها وعملياتها فى الداخل ، فلقد دارت المعركة الحقيقيه بين الدين والاشتراكيه بوجه عام ، والإسلام والاشتراكيه بوجه خاص بعد قرارات يوليو الاشتراكيه عام ١٩٦١ ، والتى ولدت هجوما من الخارج عليها تحت غطاءات سياسيه ودعائيه مختلفه كان فى مقدمتها الدين والإسلام ، فكان استخدام القيادات السياسيه لرؤيتها ولادراكها المسبق وطرح عبد الناصر تصوره القائم على أن الإسلام هو أول دين اشتراكى وتوالى تفسيره لهذا التصور - وتوالى أيضا النشرات والوثائق الرسميه تأكيداً لهذا المعنى فالاشتراكيون هم أقرب الناس الى مبادئ الإسلام وهم أقرب الناس الى الله بل أن الإسلام فى أول أيامه كان دين الاشراكيه ، الدولة التى أقامها الإسلام والتى أقامها (محمد عليه السلام) كانت أول دولة اشتراكيه ، محمد النبى أول من طبق سياسه التأميم فى هذه الايام .

ويفسر عبد الناصر التأميم الاسلامى حين يقول : فيه حديث عن النبى (عليه الصلاة والسلام) قال فيه أن الناس شركاء فى ثلاث (الماء والكلا والنار) فيه ناس قالوا أيضا الملح،

معنى هذا فى تلك الأيام كانت المقومات الأساسية للمجتمع هى المراعى والماء . أنهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والكأ هذه الأشياء كانت حاجة هامة فى المجتمع . النبى قال أن الناس يجب أن يكونوا شركاء فى هذا ما يعيش واحد يستولى على المراعى ويقول هذه ملكى ، هل التأميم يختلف عن هذا فى أى شىء ، وحين نقارن أنفسنا بهذا الوقت الأول كان يعيش على المراعى ، يعيش على الماء ويعيش على الكأ والنار كانت مهمة ليه ، اليوم المصانع هيه بتمثل الأرض الزراعيه وتمثل المقومات الاساسيه فى المجتمع (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٦/٢٢) .

وأدرك عبد الناصر أن الدولة الإسلامية لم تتوقف إشتراكيته بعد وفاة الرسول : الدولة الإسلامية حينما قامت كانت هى أول دولة اشتراكيه والإسلام سار بعد النبى عليه الصلاة والسلام فى طريق الإشتراكيه ، أيام أبو بكر وأيام عمر سار فى طريق الإشتراكيه وفى أيام النبى وفى هذه الايام أنصفوا أهل الفقر من أهل الغنى ، فى أيام عمر أمموا الأرض ووزعوا الأرض على الفلاحين . (خطابه السابق) .

كما يتجه عبد الناصر الى مهاجمة الرجعيه وهو ما يجسد المستوى الثانى للعلاقة بين الدين والإشتراكيه فى إدراكه حيث يقول : الإشتراكيه بتقول أن أموال المسلمين للمسلمين والرجعيه بتقول أن أموال المسلمين للملوك المسلمين ، والدين بيتقول ان أموال المسلمين للشعب مش للملوك ، وان الإشتراكيه تتمشى مع الدين ، والنهارده طبعاً الإسلام عقيدة يؤمن بها الشعب المسلم العربى ، فلا بد للرجعيه ان تتستر بالإسلام وتتمسح بالإسلام زى الإخوان المسلمين عملاء الاستعمار ماتستروا وتمسحوا بالإسلام وقبضوا فلوس من حلف بغداد ، وقبضوا فلوس من السعوديه ، وباعوا أنفسهم لكل من يدفع الثمن ، النهارده الرجعيه تتستر بالإسلام ، ويتمسح بالإسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا ، ولكن العالم العربى عالم واعى والشعب ثائر ، ولكن لا يمكن للرجعيه أن تخدعه مهما تمسحت فى الدين لان الناس بتفهم الدعوة من اللى يطلق هذه الدعوه .

فاذا كانت الرجعيه تطلق الدعوه تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أن الرجعيه هى اللى بتنهب فلوس الناس ، هى اللى بتستغل عمل الناس ، هى اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركه الشعوب مستغله ومحرومة من حقها فى الحياة فى الكرامة لم تكن الرجعيه أبدا شريعه الله ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢) .

والإشتراكية عند عبد الناصر فى علاقتها بالدين تنتقل الى مرحلة أخرى حين يستشهد هنا بخبرة أبى بكر الصديق فى مواجهة المرتدين : فلقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة ، وهى حروب

الرده فى الإسلام فالرده عن الزكاة رده عن الإسلام ، ردة عن النظام الإسلامى كله وعن الإسلامية كلها . وهذا نموذج للثورة الاجتماعية ، لابد أن تسير فى طريقها ويتم تأمينها حتى تنتصر وحتى تزيل الفوارق بين الطبقات ، حتى تقام العدالة الاجتماعية وحتى تقام الفرص المتكافئة بين الطبقات ، لقد انتصر النبى أولاً ورجع الى مكة منتصراً وحدث خلاف فى ذلك الوقت حول العفو عن الذين ناهضوا الدعوه وقاوموها ووقفوا ضدها أم لا ؟ فقال الرسول إذهبوا فأنتم الطلقاء وقال أيضا من دخل بيت أبى سفيان فهو آمن وكان هذا سبيل الثوره فى بدايتها ، وهو سبيل الرسول عندما رجع من إحدى المعارك التى أصيب فيها (معركة أحد) .. وقال اللهم أغفر لقومى فانهم لا يعلمون ولكنه قال أيضا أن المنافقون يقتلون ولو كانوا متعلقين بأستار الكعبة . فلكل دعوة مؤيدون ومعارضون والمعارضون يتم العفو عنهم إذا ماتحولوا الى الإسلام كما فعل عمر بن الخطاب عندما تحول من العداوة الى التأييد أو قتالهم كقتال أبى بكر لماعى الزكاة .

وهنا حاول عبد الناصر الإرتكان الى التراث الإسلامى فى مجال الحرب . من أجل تأييد العنف الثورى فيما يتعلق بحقوق الفقراء فى أموال الأغنياء مستدلا بحروب الرده وقتال مانعى الزكاة .

وهكذا تصبح الحرب من أجل حقوق الفقراء أداة للتوكيد على تلك العلاقة ، علاقة الإسلام بالاشتراكية . لقد أدرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاشتراكية وبين الدين والتنمية ، وهو الإدراك الذى وجد منذ البدايه مع قيام الثورة ولكنه اكتسب فاعليته ومصادقيته مع بدء عمليات التحول الاجتماعى فى مصر مع بداية الستينيات .

هذان هما أبرز جوانب العلاقة المفترضة بين (الدين) و(الدولة) على مستوى الإدراك الناصرى (إدراك عبد الناصر تحديدا) ، وهما محوران نتصور أن ضرورة أخذهما فى الحسبان عند بناء التصور الناصرى المستقبلى فى مجال علاقته بالإسلام على مستوياتها المختلفة باتت مهمه ، فأهمية أن يكون الدين منطلقا للتعبئة السياسية والتحريك السياسى من أجل بناء الدولة الناصرية المرجوة - والتى هى حتما ستختلف عن دولة عبد الناصر - أهمية قصوى ، ودولة معاصرة تفترض أن عليها رسالة نحو أمتها ونحو العالم مع نهاية القرن العشرين ، دون عملية تعبئة وتحريك سياسى للجماهير وللمجتمع هى دولة تبغى عملية شاملة للتنمية الاجتماعية ، والاستناد الى مخزون روحى آخر غير مخزون الإسلام لدى القوى المحركة لهذه التنمية ، سوف يصير استنادا عاجزا ، ومحكوما عليه بالتراجع عند أول منحنى .

إن (الناصرية) كما فهمها عبد الناصر - وكما يفهمها كاتب هذه السطور - ستظل (اجتهادا في إطار الاسلام) ، وهى بهذا المعنى بحاجة الى التفتيش المستمر بين ثنايا التراث الناصرى ، وبعثه بروح جديده تتفق ومتغيرات الحياة والكون من حولنا دون تقديس مبالغ فيه لهذا التراث ، أو إختزال مخل له .

ولا نبالغ اذا قلنا أن الاسلام - أيضا - سواء كعقيدة أو كمارسه بحاجة الى هذه (الناصرية الاسلامية الجديدة) بقدر حاجتها هى اليه ، خاصة بالنسبة لمجتمع فى مثل ظروف وهموم مجتمعنا العربى .

فالناصرية / التجريه ، والناصرية / التراث تقدم نفسها (كبرنامج سياسى أمثل) للإسلام المحمدى ، وهو برنامج سياسى يحاول أن يرتقى الى مستوى النظرية المتماسكة ويكاد أن يكون الوحيد فى منطقتنا وتاريخنا الحديث فى نطاق التنميه والتعبئة السياسيه ومقاومة الوجود الأجنبى والدعوة الى التحرر الفكرى والسياسى ، تحديدا منذ تجربة محمد على باشا (١٨٠٥) وحتى اليوم (قطعا من المهم هنا الاشارة الى النموذج الاسلامى الفذ الذى تقيمه ايران ، ولكن الأمر مختلف فى نواحي عديده ولهذا حديث آخر) .

إذن ..

بقدر حاجة (الناصرية) إلى (الإسلام) بقدر حاجة الأخير إليها ، شريطة أن تتخلى هى عما يناقضها مع الاسلام .

* إن (الناصرية الإسلامية) التى ندعو اليها تتطلب هى الأخرى من أجل الوصول اليها أن تتحرر عقليا من قيود عديدة تكبل حركة العقل العربى والإسلامى وتحول بينه وبين النهوض الحقيقى ، وتجبره على إعادة إنتاج قضايا حسمت منذ مائتى عام مضت .
* والله أعلم .

الدين والاشتراكية

(قراءة فى نشرة الاشتراكي ١٩٦٥-١٩٧١)

د. نادية سالم

من القضايا الهامة التى أفرزها الاختيار الاشتراكي من جانب النظام السياسى المصرى بشكل واضح مع بداية الستينيات العلاقة بين هذا الاختيار والدين . وكما حاولت تناول هذا الموضوع بالتحليل العلمى فقد تم اختيار نشرة "الاشتراكي" كوسيلة رسمية تمثل لسان حال التنظيم السياسى المتمثل فى الاتحاد الاشتراكي العربى نظرا لعدم تناول هذه النشرة التى تمثل أهمية كبيرة خاصة وأنها قد أفردت صفحة دينيه مستقلة لتناول قضايا التنظيم .

هدف الدراسة

تهدف الدراسة إلى الإجابة على التساؤلات التالية :

١- هل هناك وظيفة سياسية للفكر الدينى تقوم الدولة فى الستينيات بتوجيهها دعما للسياسات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد على تحقيق التبعث السياسيه ، وهل يظهر ذلك فى الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكي والتى تعبر عن فكر قادة الاتحاد الاشتراكي ، وصادرة من داخله باعتبارها لسان حال التنظيم السياسى ؟

٢- هل لعبت الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكي دورا فى إضفاء الشرعية على السياسات السائده فى الستينات ؟

٣- هل تواكب الصفحة الدينيه الأحداث السياسيه والاقتصادية فى فترة الدراسه من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى ٨ مايو ١٩٧١ .

٤- ماهى المجالات التى تضمنتها الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكي ، هل تركز على العبادات أو العقائد أو السلوكيات أو المعاملات أو سيرة الرسول أو قصص دينيه أو حدود وأحكام ؟

(*) أجريت تلك الدراسة فى إطار بحث القضايا الدينيه فى نشرة الاشتراكي بقسم الإتصال الجماهيرى بالمركز القومى للبحوث الاجتماعيه بإشراف : أ.د. نادية حسن سالم رئيس القسم وعضوية : د. ليلى عبد المجيد د. جمال على زهران ، أ. فؤاد السعيد محمود .

٥- ماهى القضايا التى تركز عليها الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى ، هل هى قضايا سياسيه أم اقتصادية أم اجتماعية أم أخلاق فرديه أم ثقافية أم دينيه ؟

منهج الدراسة :

تستخدم الدراسه أسلوب المسح الاعلامى للحصول على بيانات ومعلومات عن مدى معالجة الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى للقضايا السياسيه والاقتصادية وتحديد أهم المجالات التى تضمنتها الصفحة الدينيه ، وسيستخدم فى هذا المضممار أسلوب تحليل المضمون لتحديد مايلى:

- نوعية القضايا التى تركز عليها الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى .
- أهم المجالات التى تضمنتها الصفحة الدينيه .
- هدف المادة المتضمنة فى الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى .. هل هو تقديم معلومات وتفسير أو توضيح أو تبرير أو طرح أكثر من وجهة نظر أو مناقشة الحجة بالحجة والاقناع ؟
- منطق البرهان أو وسائل الاقناع هل هى عقلية أو غيبية ؟
- تحديد المجتمع الذى أجريت عليه الدراسة واختيار العينة
- عينة المصدر :

تشمل مسحا شاملا للصفحة الدينيه فى نشرة الإشتراكى منذ صدورها ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى توقفها فى ٨ مايو ١٩٧١ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعية التى مرت بمصر تأثيرها الواضح على مضمون ومحتوى هذه النشرة .

العينة الزمنية :

تم تفسير فترة الدراسة التى تبدأ من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى ٨ مايو ١٩٧١ إلى ثلاث فترات زمنية تبعا لأحداث سياسية هامة مر بها المجتمع المصرى أثناء فترة الدراسة وهى هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ ووفاة الرئيس جمال عبد الناصر ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الأولى : تبدأ منذ صدور النشرة فى ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى هزيمة ٥ يونية ١٩٦٧ .

الفترة الثانية : منذ هزيمة ٥ يونيه ١٩٦٧ حتى وفاة الرئيس جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الثالثة : منذ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ وتولى الرئيس أنور السادات الحكم حتى توقف نشرة الإشتراكي عن الصدور فى ٨ مايو ١٩٧١ .

نشرة الإشتراكي بين طبيعتها والهدف منها

صدرت نشرة الإشتراكي كجريدة رسمية عن الاتحاد الإشتراكي العربى ، فى السادس من فبراير ١٩٦٥ وكل أسبوعين . وصدر منها ١٦٦ عددا حتى الثامن من مايو ١٩٧١ حيث توقفت مع أحداث مايو ١٩٧١ .

وفى الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ (العدد الأول) وحتى ٢٧ مايو ١٩٦٧ (العدد ٦٢) كانت تصدر كل أسبوعين .. ثم صدر عدد تال بعد أسبوع بتاريخ ٣ يونية ١٩٦٧ لتصدر بعد الحرب آنذاك أسبوعيه صباح كل يوم سبت وحتى آخر عدد .

وكان الهدف الأساسى منها هو تحقيق الوحدة الفكرية بين أعضاء التنظيم على أساس من أهداف الاتحاد الإشتراكي ، وبالتالى خلق أرضية موحده وليست مشتركة فحسب بين الأعضاء وقياداتهم ، حيث كانت هذه النشرة داخلية قاصرة على أعضاء قيادة التنظيم السياسى المتمثل فى الاتحاد الإشتراكي العربى وقواعده الجماهيريه .

وتحقيقا لهذا الهدف تناولت موضوعات شتى تبلورت آنذاك فى قضايا الساعة ، حيث تضمنت أعدادها تأصيل المفاهيم الأيديولوجية وتوضيح أسس الحل الإشتراكي ودوافعه ، ومواجهة خصوم الثورة والحملات الضارية الموجهة لقيادة الثورة وسياساتهم ، تناولت أيضا مايتعلق بقضايا الديمقراطية وقضايا التنظيم السياسى^(١) ، وكانت تعلق بصفه مستمره على الأحداث الجارية وموقف التنظيم السياسى منها .

وفيما يتعلق بصفة خاصة بالصفحة الدينيه وهى التى تناولها البحث بالتحليل ، فقد تناولت الموضوعات التى تساعد على تأصيل أيديولوجية النظام السياسى التى تتمثل فى تبنى الحل الإشتراكي ولذلك فقد ركزت على مفهوم الملكية العامه ، وعلى ضرورة العمل ، ومسئولية الجماعه ، وموقف الإسلام من المتأمرين ، وقيمة العلم ، وموقف الإسلام من الطبقيه ، ودور الدين فى المجتمع الإشتراكي الى أن جاءت هزيمة يونيه ١٩٦٧ فتحولت الصفحة الدينيه لتتحدث بصفة رئيسية عن قضايا الجهاد والدروس المستفاده من غزوات الرسول وواجبات المصريين والعرب فى المعركه ، وكيفية مواجهة الحرب النفسية ، وقضايا التحرير .. الخ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعية التى مرت بمصر تأثيرها الواضح على مضمون ومحتوى هذه النشرة .

القضايا الدينية فى نشرة الاشتراكى

(فى الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى ٥ يونيو ١٩٦٧)

تفسير أهم النتائج :

١- كان طبيعيا أن تشهد المرحلة من فبراير سنة ١٩٦٥ حتى ٥ يونيو سنة ١٩٦٧ اهتماما أكبر بالموضوعات الاقتصادية مقابل غيرها من الموضوعات (٢٩٪ من اجمالى الاهتمام بكافة القضايا والموضوعات فى تلك المرحلة) إذ شهدت بدايات تلك المرحلة تحولا اشتراكيا بدأ بتأميم شركة البوستة الخديوية واجراءات يوليو الاشتراكية وتتابعت سلسلة التأميمات خلال عامى ٦٣ ، ١٩٦٤ كما فرضت الحراسات فى الفترة من ١٩٦١ حتى ١٩٦٦ على أربعة الاف أسرة أجنبية ومصرية ، واستأثرت الحكومة بالاستثمار الجديد فى القطاع الصناعى والتجارة الدولية وحظرت ارتياد جانب كبير من الأنشطة على الأفراد .

كما أصابت الخطه الخمسية الأولى (١٩٦٠-١٩٦٥) قدرا من النجاح وزاد الانتاج تبعا لذلك فى النصف الأول من الستينيات ونفذت مشروعات أهمها السد العالى الذى قمت مرحلته الأولى فى ١٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، وأدخلت الدولة الفترة تغييرات أساسيه فى التشريع والسياسات العماليه وصدرت عدة قوانين بتحديد حد أدنى لأجور العمال الزراعيين وتشغيل الصبية والنساء ، وعمال التراحيل .

٢- كما أن الاهتمام بالحديث عن الاشتراكيه ومجتمع الكفايه والعدل والتكافل - كموضوع اقتصادى فرعى - يتفق أيضا مع اهتمام النظام الحاكم فى تلك الفترة بالتركيز على الاشتراكية ومحاولة خلق اتجاهات إيجابية ومواتية نحوها وعرفها الميثاق الوطنى الذى صدر سنة ١٩٦٢ بأنها الكفاية التى تتحقق عن طريق زيادة الإنتاج والعدل فى التوزيع بحيث يكون لكل مواطن الفرصة المتكافئة فى نصيب عادل من الثروه الوطنية من خلال اعاده توزيعها ومن هنا سعت الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكى الى محاولة تبرير ما اتخذ من إجراءات استهدفت إعادة توزيع الثروه فى المجتمع توزيعا عادلا مؤكدة أن الاسلام يرفض الظلم الاجتماعى ويدعو إلى العدل بين الناس وأن ما يملكه الفرد هو حق الجماعه كلها وأن الاسلام يرفض أن تكون الثروه ملكا للأغنياء لا يستفيد منها المجتمع .

كما حرصت الصفحة على تأكيد أنه لاتناقض بين الاشتراكية والإسلام فإشتراكيّتنا تستوحى مبادئ الدين وتؤمن به وأنها تجديد وبعث للمبادئ التي نادى بها الإسلام وأن من يحاربها من أعداء الاسلام فالرسول إمام الاشتراكيين .

كما أشارت الصفحة الدينيه بالنشره الى أن تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة مستمدة من روح العقيدة الدينيه .

٣- كما أتى التركيز على العمل وبذل الجهد - كموضوع اقتصادى فرعى - متوافقا مع أحد الأهداف المهمه التي نادى بها النظام فى تلك المرحلة وهو التأكيد على قية العمل وانه شرف وحق وواجب وحياة ، وحرصت الصفحة الدينيه على الإقناع بهذا الهدف وحث المواطنين على أن يقوم كل منهم بواجبه فى ميدان العمل اليدوى ولا يتهرب منه لأن العمل عبادة وأن النبى نفسه كان يتحمل مسئوليته . ويرفض الامتيازات الخاصة فى ميدان العمل .

٤- كما كان حرص الصفحة الدينيه على التعرض للاستغلال مؤكدة أن الدين لايعترف باستغلال الآخرين مرتبطا أيضا بهدف أعلنه النظام فى تلك المرحلة وأكد عليه الرئيس جمال عبد الناصر فى خطبه وأكد عليه أيضا الميثاق الوطنى .. وهو أحد المواثيق المهمه للثوره فى تلك الفتره وأول دليل عمل مكتوب يوضح موقفها السياسى والاجتماعى - الذى صدر فى ٢١ مايو سنة ١٩٦٢ وكان هذا الهدف المعلن هو تحرير المواطن من الاستغلال فى جميع صوره .

٥- وارتبط الحديث عن ضرورة الحد من الاسراف وزيادة المدخرات بالعمل على مضاعفة الدخل القومى كل عشر سنوات والدعوة الى التخطيط وخاصة مع إنجاز الجزء الثانى من الخطة الخمسية الأولى لمضاعفة الدخل .

٦- ويرجع ضآلة حجم الاهتمام بالتعرض للاقطاع - كموضوع اقتصادى فرعى - إلى أنا اهتمام النظام فى تلك الفترة كان مركزا على محاربة الرأسمالية ، وأن القضاء على الاقطاع كان هدفا فى العشر سنوات الأولى للثوره مع صدور قوانين الإصلاح الزراعى وإن عاد الحديث عن الإقطاع مرة أخرى مع وقوع حادث قتل صلاح حسين عضو لجنة الاتحاد الاشتراكى بقرية كمشيش بمحافظة المنوفية فى مايو سنة ١٩٦٦ . ونسب القتل لعائلة الفقى الإقطاعية والتي كان القتل يعبىء القرية ضد نفوذها وأعقب ذلك تحقيق قامت به المباحث الجنائية العسكرية ثم شكلت اللجنة العليا لتصفية الاقطاع واشترك فيها أربعون من ممثلى الأمن وكبار المسئولين وطرحتم فى ذلك الحين ضرورة مطاردة بقايا الاقطاع الرجعية وأشارت الصفحة الدينيه بالنشره

إلى تلك الأحداث التي اعتبرتها صراعا دمويا يائسا تحاول به جيوب الرجعية والاقطاع المحافظة على بعض مواقعها فى أعماق ريفنا .

٧- كان من المنطقى أن يكون التركيز بين الموضوعات السياسيه فى تلك المرحلة - على موضوع "نظام الحكم" إذ شهدت بدايات هذه المرحلة إعادة النظر فى شكل النظام السياسى المصرى خاصة فى أعقاب انفصال سوريا عن دولة الوحدة فى سبتمبر سنة ١٩٦١ وتمثل ذلك فى صدور الميثاق الوطنى ، كما تكشف نواحي العجز والقصور فى الإتحاد القومى - التنظيم السياسى القائم وقتها - وتبين أنه لا يصلح تنظيما فى بلد وطنى يحرص على مصلحة طبقة جديدة لم تستكمل نموها بعد . فقد أصدر الرئيس عبد الناصر عقب المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية الذى انعقد فى نوفمبر سنة ١٩٦١ قانون الاتحاد الاشتراكى العربى الذى قام على أساس صيغة تحالف قوى الشعب العاملة وصدر قانون مجلس الأمة سنة ١٩٦٣ ثم الدستور المؤقت فى مارس سنة ١٩٦٤ وأعقبه الغاء الأحكام العرفيه والإفراج عن المعتقلين السياسيين كما انتخب الرئيس جمال عبد الناصر للرئاسة لست سنوات ابتداء من مارس سنة ١٩٦٥ .

٨- كما جاء الحديث عن الأحلاف والتآمر متوافقا مع الحديث عن إقامة الحلف الاسلامى المركزى الذى قامت بالدعوه اليه كل من السعوديه وايران وهجوم الرئيس عبد الناصر عليه وعلى السعوديه بالذات باعتبارها من القوى الرجعيه بل أنه فى سنة ١٩٦٦ ذكر أن القوى الرجعيه أنفقت فى سبيل الدعاية ضد القوى الثوريه والإشتراكيه ٥ ملايين جنيه . ونظرا لأن الحلف المركزى ارتبط بالدول الإسلاميه فقد تصدت الصفحه الدينيه بالنشره للهجوم على هذا الحلف وتبرير هجوم عبد الناصر عليه مؤكدا ان الإسلام برىء منه وأن هدفه تدعيم كل مايسىء للمسلمين وربطنا بعجلة الاستعمار ، وأن دعااته يحاولون استغلال الاسلام لخدمة مآربهم وأن حكومات الحلف الاسلامى أغفلت المضمون الاجتماعى والاقتصادى فى الإسلام واكتفت بالمظهر.

٩- الحديث عن الإخوان المسلمين مع الكشف عن محاولة الإخوان المسلمين لاغتيال جمال عبد الناصر سنة ١٩٦٥ وتم القبض على عدد كبير منهم وحوكموا وصدر الحكم بإعدام البعض ، وسعت الصفحه الدينيه الى الدفاع عن إجراءات النظام مع الإخوان المسلمين وأكدت أن سيد قطب والاخوان انحرفوا عن مبادئ الإسلام وأنهم إرهابيون يريدون أن يقودوا عصابات تضرب بالقنابل وأنهم أبعد ما يكونوا عن الإسلام وأنهم يستغلون اسمه للتآمر مستغلين تسامح الثوره وارتبط بذلك الحديث عن الارهاب والتآمر وان الإسلام لايعرف الإرهاب والتآمر وانه يوجه الأمد إلى تطهير صفوفها من الذين يثيرون الفتنة .

١٠- وقد كان من الأهداف الرئيسية للنظام فى تلك الفترة الحرب ضد الاستعمار والسيطره بكل الطاقات والوسائل وكشف جميع أقنعتة ومحاربتة فى كل أشكاله .

وشهدت سنة ١٩٦٥ بالذات بداية تدهور فى العلاقات المصرية الأمريكية خاصة بعد أن تولى ليندون جونسون رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية وضغط الولايات المتحدة على مصر مستغلة اتفاقيات القمح التى أصبحت بنداً يعتمد عليه فى خطة التنمية وأعلن فى ٩ مايو سنة ١٩٦٦ أن الولايات المتحدة لاتنوى تجديد اتفاقية القمح إلا بشروط أن تعدل مصر ما أعلنته عن نيتها ضرب السعودية إذا تحركت ضد ثورة اليمن وأن تعدل سياساتها تجاه الصين. ومن هنا واكبت الصفحة الدينية بالنشره سياسات النظام فى صراعه ضد الإستعمار والصهيونية واسرائيل .

١١- ولما كانت الدعوة إلى الإشتراكية والتحول الإشتراكي هى المحور الأساسى لهذه المرحلة فقد كان من المنطقى أيضا اثاره قضية المساواه - كموضوع اجتماعى - كذلك فإن النظام الحاكم فى تلك المرحلة نادى بتقريب الفوارق بين الطبقات سلميا داخليا ووقف ضد التمييز العنصرى ومقاومته خارجيا ، من هنا واكبت الصفحة الدينية بنشرة "الإشتراكي" هذه الاتجاهات فأكدت على قيمة المساواه وأنه ليس فى الدين سادة ولاعبيد وأن روح المساواه ظلت دائما توجه الحركه الاسلاميه وأكدت ان التفرقة العنصرية خرافة وأن الاسلام قاوم التعصب والعنصرية وعلى ضرورة تذويب الفوارق بين الطبقات .

١٢- ولما كانت من أهداف النظام المعلنه فى تلك المرحلة أيضا صياغة قيم اجتماعية جديدة وتطوير مواد القانون ونصوصه لتعبر عن القيم الجديدة فى المجتمع والعمل على تشكيل العلاقات الاجتماعية فى المجتمع بما يتفق مع المبادئ الجديدة ولايتعارض مع الإشتراكية فقد عكست الصفحة الدينية بالنشرة هذا الهدف فركزت على الإحساس بالمسئولية والروح الجماعية لا الأنانية والفردية ، والإيجابية لا التواكل أو الاستسلام ، والتأكيد على كرامة الإنسان والتعاون والمشاركة عكست ويرتبط بهذا أيضا الدعوة الى التغيير الاجتماعى من أجل تقدم المسلمين .

١٣- ويلاحظ بالنسبة للموضوعات الفرعية للموضوعات الدينية تركيز الحديث على أدوار العبادات المختلفه ، كالصوم والحج والعبر والعظات وراء ذلك وارتباط ذلك بالمناسبات الدينية كقدوم شهر رمضان المعظم أو موسم الحج ، أن استغلت الصفحة الدينية بالنشره الحديث عن الحج للهجوم على نظام الحكم فى المملكة العربية السعودية الذى اعتبره النظام والحاكم فى مصر وقتها نظاما رجعيا .

كما اهتمت الصفحة بالحديث عن الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر وكتبه .

١٤- ظهر اهتمام محدود من جانب الصفحة بموضوع تطوير الأزهر الشريف ليهتم بالعلوم الدينية الى جانب العلوم العصرية ، وكان قانون الأزهر قد صدر فى يوليو سنة ١٩٦١ وكان من بين أهداف التطوير إعداد جيل جديد من العلماء يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا .

١٥- كذلك كان من بين الأهداف المعلنة للنظام التأكيد على أهمية العلم وأنه الطريق الوحيد لتعويض التخلف على أن يكون العلم للمجتمع لا العلم للعلم وتقرير مجانية التعليم فى جميع مراحل الدراسة وتشجيع العلماء وتكريمهم والاحتفال فى كل عام بعيد العلم .

وقد عكست الصفحة الدينية بالنشره أيضا هذا الهدف فظهر اهتمام بشكل كبير بموضوع "العلم" كموضوع ثقافى فرعى مؤكدة أن القرآن يدعو للعلم ويرفع من قدر العلماء ، وأن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل أن حقائق العلم تلتقى مع حقائق الدين وأن العلم والتعليم واجب على الجميع فى الاسلام . كما اهتمت بالتعليم وشاركت فى الحملة التى قادها النظام لمحو الأمية وتعليم الكبار .

القضايا الدينية فى نشرة الاشتراكى فى الفترة

(٥ يونيو ١٩٦٧ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠)

١- تبين من تحليل القضايا الدينية فى نشرة الاشتراكى فى الفترة من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ تأثير النشره بالأحداث السياسيه التى مرت بها البلاد فى فترة البحث وهى هزيمة ١٩٦٧ إذ أن الموضوع السياسى شغل أكبر نسبة من المواضيع التى تعرضت لها النشره ، كما أنه أثناء التعرض لارتباط مادة الصفحة بالأحداث الجارية تبين انها مرتبطة بالأحداث بنسبة ٧٠٪ ومعظمها أحداث سياسيه بنسبة ٤٨٪ ، واتضح ذلك من تعرض الصفحة الدينية إلى الايمان بالله والجهاد فى سبيله بعد هزيمة ١٩٦٧ إذ ظهرت الفئات التالية: "الايمان بأن قتال الاعداء واجب دينى" ، "النصر من عند الله" "تحرير مصر قسكها بالاسلام" ، "الله يدعونا الى بذل أقصى الجهد ضد الاعداء" ، "أهمية استمرار روح الجهاد لدى المسلم" ، "الجهاد حتى الموت" ، "الجهاد واجب المؤمنين الصادقين والمتقين" ، "الجهاد شرف" ، "الجهاد حق وواجب" ، "الإيمان يرتفع فوق الألم" ، "أسلحة النصر الايمان" ، "العودة الى الله عند الشدائد" ، "عقيدتنا تقوم على الايمان بالله" وحاولت الصفحة الدينية فى النشره تجاوز الهزيمة

سنة ١٩٦٧ بالتأكيد على أنها نكسة مؤقتة ، كما ظهرت الفئات التالية : "الهزيمة لم تكن داخلية فالنفوس لم تهزم" ، "المسلمون حولوا الهزيمة إلى انتصار" ، "لابد من تجاوز الهزيمة والحزن" "مواجهة المستقبل" ، "الارتفاع فوق النكسة بالجهد الدائب لازالة آثار النكسة " ، "عدم الاستسلام للهزيمة" ، "الشعب المصرى يرتفع دائما فوق النكسات" .

٢- رغم أن هزيمة ١٩٦٧ فرضت نفسها على المقالات الدينية التى تعرضت لها نشرة الاشتراكي إلا انه ظهرت بعض الموضوعات المستمرة من فترة الستينيات وبالذات المواضيع الخاصة بالاشتراكية . وعلى سبيل المثال "منع استغلال الإنسان للإنسان" ، "زيادة الإنتاج" "بناء مجتمع الكفاية والعدل" ، "حتمية الحل الاشتراكي" ، "عدالة التوزيع فى المجتمع" وإن كان قد ظهر فى تلك الفترة ربط الاشتراكية بالدين مثل : "العلم والإيمان" ، "الله يدعو الى العمل" ، "الإسلام أبطل كل انواع الاستغلال" ، "الإنتاج جهاد" ، "القرآن ليس كتاب طبقة ولا طائفة ولا عنصر ولا لون" ، "الإسلام أبطل استخدام الدين ضد استغلال حاجة المحتاجين" ، "الكفاح ضد طغيان رأس المال واستغلال الفقراء" ، "توزيع الأراضى على فقراء المسلمين" .

٣- تعرضت الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكي فى الفترة من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ إلى بعض سمات الأخلاق الفردية والتى ظهرت بعد هزيمة ١٩٦٧ مثل : "الصبر والسكينة" "الصبر وضبط النفس" ، "الصبر على المشاق" ، الصبر من أجل النصر" ولكن الصفحة الدينية رفضت التواكل السلبي والمسكنة ودعت الى التوكل الايجابى لأن التوكل السلبي يؤدي الى الهزيمة "دعوة المسلمين الى المسكنة دعوة سقيمة" ، "الإسلام يحرر المساكين" .

٤- اعتمدت الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكي على الاستدلال الدينى وليس الغيبى وكان الاستدلال الدينى بنسبة ٥٩٢٪ إذ أن كتاب المقالات اعتمدوا فى تفسيرهم للأحداث على الآيات القرآنية وأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وكتابات أئمة الاسلام وسيرة الصحابة .

٥- تبين من التحليل أن فترة الدراسة من يونية ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠ كانت مرحلة وحدة العمل العربى من أجل محو آثار العدوان ظهر ذلك عند التعرض لفئة الوحدة أثناء تناول القضايا السياسية فى نشرة الاشتراكي ومثال ذلك : "المعركة جمعت قلوب العرب والمسلمين الأحرار فى كل مكان فى العالم" الوحدة بدون الله عودة الى التفرق العربى قبل الاسلام" ،

"الشعب العربى يتحد بالايمن " ، "الإيمان يحقق الوحدة" ، "الكعبة تجمع العرب على كلمة الله" ، "صلاح الدين رمز لإجماع كلمة المسلمين ؛" واتضح أن الوحدة العربية قائمة على أساس الدين الإسلامى .

٦- تبين من التحليل أن المقالات فى الصفحة الدينية من نشرة الإشتراكى لم تفرق بين اليهود والإسرائيليين ومثال ذلك : "اليهود يعملون على منع قيام أى شكل من أشكال الوحدة بين العرب" ، "اليهود يحاولون تفتيت الجبهة الداخلية خوفا من تجمع المسلمين" ، "لابد من تذكر مؤامرات اليهود ضد الرسول صلى الله عليه وسلم وغدرهم به ونسيانهم عهودهم" ، "الخيانة واللؤم من جانبهم مثل غارات اسرائيل غدر يهود المدينة وخيانتهم" .

٧- لوحظ أن الصفحة الدينية تجمع عند الحديث عن الصهيونية بينها وبين الاستعمار الأنجلو أمريكى مثل "تطهر الأرض من الصهيونية" ، "مواجهة الاستعمار الجديد" ، "إنتصاراتنا تؤدى الى ضراوة المعارك بيننا وبين الإستعمار الجديد المستتر وراء اسرائيل" ، مخاطر الاستسلام لخطط ملوك الاحتكارات الامريكيه .

٨- ركزت الصفحة الدينيه فى نشرة الإشتراكى فى تلك الفترة على السلام القائم على العدل . وعلى سبيل المثال : "سلام قائم على العدل لا للاستسلام" ، "السلام بعد الحصول على الحق وإقامة شريعة العدل" ، "السلام هو الهدف الرئيسى الأسمى على أساس من العدل والحق" ، "عدم الدخول فى القتال إلا مرغمين حفاظا على السلام" ، "حضارة الإسلام قائمة على أساس السلام" .

القضايا الدينية فى نشرة الإشتراكى فى الفترة

من ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتى ٨ مايو ١٩٧١

١- يلاحظ أن الصفحة الدينيه بنشرة الإشتراكى فى تلك المرحلة الممتده منذ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٧٠ وحتى توقفها عن الصدور فى أعقاب أحداث مايو سنة ١٩٧١ لم تواكب سياسات النظام الحاكم بدرجة كبيرة ، فباستثناء تعرضها لأهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القيادة السابقة بإشارتها إلى عبد الناصر صاحب شحنة تحريرية ورسالة ثورة إنسانية تقدمية ، لم تتعرض على الإطلاق للخطوات التى إتخذها الرئيس أنور السادات فى أعقاب توليه الحكم فى اطار الصراع العربى الاسرائيلى إذ اتخذ

قراراً في ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٠ بتجديد فترة وقف إطلاق النار مع إسرائيل لمدة ثلاثة شهور - تجديد لوقف إطلاق النار الذي بدأ في أغسطس سنة ١٩٧٠ بعد قبول الرئيس عبد الناصر روجرز وزير الخارجية الأمريكي - كما بدأ الرئيس السادات تدريجياً العمل لإعادة العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم أعلن في مجلس الأمة في فبراير سنة ١٩٧١ مبادرته الأولى للسلام التي عرض فيها مد وقف إطلاق النار حتى ٧ مارس من السنة نفسها على أن يتحقق انسحاب جزئي لقوات إسرائيل على الشاطئ الشرقي للقناة وتقوم مصر بتطهير قناة السويس وإعادة فتحها للملاحة الدولية .

كما أعلن الرئيس أن عام ١٩٧١ سيكون عام الحسم إن سلماً أو حرباً ولم تتعرض الصفحة الدينية لهذه الأمور على الإطلاق .

٢- ولما كانت الفترة منذ وفاة عبد الناصر وحتى أحداث ١٥ مايو سنة ١٩٧١ تعد فترة انتقالية لم تشهد تغييرات جذرية في الفلسفة العامة للنظام الحاكم إذ حاول الرئيس السادات بعد أن تولى الحكم في أكتوبر سنة ١٩٧٠ وفق رؤيته واجتهاده السير في الخطوات السابقة للنظام ولم تبدأ التغييرات الجوهرية في هذا النظام إلا بعد مايو سنة ١٩٧١ ، فقد انعكس هذا بالطبع على مانشرته الصفحة الدينية بالنشرة في ذلك الحين ، فقد ظلت تثير الموضوعات والقضايا نفسها التي كانت مثارة من قبل وبالذات فيما يتعلق بالموضوعات الاجتماعية ، فأثارت موضوعات العدالة الاجتماعية ، والعدل في توزيع الثروة والتكافل والتغيير الاجتماعي وضرورته والمساواة بالكرامة .

٣- وتعد زيادة الاهتمام بالموضوعات الدينية في الصفحة الدينية بالنشرة في تلك الفترة استمراراً لإتجاه بدأ منذ هزيمة يونية سنة ١٩٦٧ خاص بالعودة إلى الإيمان وظهور الدين كسلاح دفاعي وقبول المصائب والهزائم كامتحان واختبار من الله للمؤمنين .

٤- كما استمر الاهتمام بالعلم - كموضوع ثقافي فرعي - وكان هذا أيضاً من بين الأهداف المعلنة للنظام الحاكم في المرحلة التي أعقبت هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ ونص عليها بيان ٣٠ مارس سنة ١٩٦٨ الذي أعلنه الرئيس عبد الناصر كوثيقة جديدة للثورة تلبية للدعوة للتغيير التي ارتفعت الأصوات مطالبه بها بعد الهزيمة وكان من أبرز اتجاهات هذا البيان بناء جديد للدولة أساسه العلم والتكنولوجيا والإدارة العلمية ، وإن ظهر اهتمام في تلك الفترة - عكسته الصفحة الدينية أيضاً - بأحياء التراث العلمي العربي فأشارت إلى فضل الفقهاء العرب فيما انتهى إليه العالم الحديث والمعاصر من ثوره العلم بالصناعة والتكنولوجيا ، وإن أكدت ضرورة ارتباط التكنولوجيا المتطورة بالإيمان بالله وكتبه وحدوده .

٥- وعلى الرغم من أن هذه الفترة قد شهدت اتخاذ خطوات فعلية تمهد لتطبيق سياسه الانفتاح الاقتصادي - كسياسه إقتصادية بديلة عن الاشتراكية - ومن ذلك مناقشة خطة جديدة لتشجيع القطاع الخاص فى الصناعة والمطالبة بتعديل قانون الصناعة كيما يتيح لرؤوس الأموال الأجنبية الإستثمار فى المشروعات الصناعية المقصورة على رأس المال الوطنى ، إلا أنه لم تظهر فيما عالجته الصفحة الدينية بالنشره من موضوعات إقتصادية بل يمكن القول بشكل عام انه قد قل اهتمام هذه الصفحة بالموضوعات الإقتصادية إلى حد كبير - وربما يرجع ذلك لما شهدته هذه الفترة من أحداث سياسية مهمه إذ أدت وفاة عبد الناصر المفاجئة إلى قراع فى داخل النظام السياسى لم يكن من السهل على شخص واحد أو مجموعة أشخاص ملئه وزاد من أزمة النظام فى ذلك الحين الصراع على السلطة الذى حدث فى الفترة التالية وكان من شأنه إبعاد جناح من السلطة ومحاكمة أفرادها فى ١٥ مايو سنة ١٩٧١ .

تبين من تحليل نتائج البحث أن هناك وظيفة سياسية للفكر الدينى تقوم الدولة فى الستينيات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد على تحقيق التعبئه السياسيه كما ظهر من تحليل الصفحة الدينية لنشرة الاشتراكي أنها لعبت دورا فى إضفاء الشرعية على السياسات السائدة فى الستينيات وواكبت الأحداث السياسيه والاقتصادية فى فترة البحث ويتضح ذلك على مستوى الفترات الثلاث للبحث .

الفترة الأولى منذ فبراير ١٩٦٥

حتى ٥ يونيو ١٩٦٧

جاءت الموضوعات الاقتصادية فى المقدمة بنسبة ٣٢٪ وهذا طبيعى حيث أنه عاصر تلك الفترة على مستوى الأحداث السياسيه بلورة الفكر الاشتراكي سواء فى قرارات يوليو الاشتراكية أو صدور الميثاق فعمدت الصفحة الدينية إلى محاولة ربط الأفكار الاشتراكية بما تقدمه الصفحة الدينية على صفحات نشرة الاشتراكي مثل : "ضرورة الدعوة الى مجتمع الكفاية والعدل" ، "ضرورة توزيع الثروة توزيعا عادلا على الجميع" ، "الإسلام يدعو إلى العدل بين الناس" ، "ليس من مبادئ الإسلام أن تتكدس الأموال والثروات عند البعض ويجوع الآخرون" ، "جوهر الإسلام رد المظالم وإقامة مجتمع الكفاية والعدل" .

وركزت الصفحة الدينية أيضا في تلك الفترة على أهمية العمل وبذل الجهد مثل : "العمل عبادة مخلصه صادقة" ، "العمل حق للجميع" ، "الدين الاسلامي يدعو للعمل دعوة صريحة" ، "القرآن نص على المساواة بين الرجل والمرأة في حقوق العمل" ، "ثم تكرر تناول الصفحة الدينية للإشتراكية مثل : "ثورتنا الإشتراكية تستوحى مبادئ الدين وتؤمن به" ، "ثورتنا الإشتراكية في جوهرها هي الحب الذي يدعونا إليه الدين" ، "إشتراكيتنا لا تتناقض إطلاقا مع الأديان السماوية" ، "تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة تشريع اشتراكي مستمد من روح العقيدة الدينية" .

وتعرضت الصفحة الدينية في نشرة الإشتراكي في فترة البحث إلى موضوع رفض الاستغلال ومحاربة الإسراف وتشجيع الإدخار وعاصر تلك الفترة من أحداث الحلف الاسلامي المركزي فواكبت النشرة ذلك وعمدت إلى تبرير موقف السلطة السياسي المصري من الحلف المركزي مثل : "الحلف المركزي يريد أن يربطنا بعجلة الاستعمار" ، "الحلف المركزي يهدف إلى تدعيم النظام الرأسمالي" ، "الإسلام بريء من المتآمرين على الوطن والمتحالفين مع الإستعمار" ، "دعاة الحلف الاسلامي وأذئابهم يحاولون استغلال الإسلام لخدمة مآربهم" ، "نرفض الحلف الاسلامي حبا في ديننا ودفاعا عنه أن يكون وسيلة في يد الاستعمار" ، "الإسلام بريء من الحلف الاسلامي" .

كما أنه في تلك الفترة كان الصراع بين السلطة السياسي في مصر والاستعمار والصهيوني على أشده لذلك نشرت الصفحة الدينية في الإشتراكي الموضوعات التالية : " نرفض أن تكون بلادنا قاعدة استعمارية" ، "الاستعمار يختفي تحت اسم الإسلام لبسط نفوذه وضرب قواعد التحرر" ، "الاستعمار والرجعية والصهيونية هم أعداؤنا" ، "الاستعمار وحلفاؤه هما الخطر الأول الذي يجب على المسلمين مقاومته" .

كما عمدت الصفحة الدينية في نشرة الإشتراكي في الفترة الأولى للبحث إلى تبرير موقف السلطة السياسية من الإخوان المسلمين بالموضوعات التالية : "الإخوان استغلوا تسامح الثورة وعادوا للتآمر مستغلين اسم الإسلام" ، "الإخوان كانوا على صلة بالحلف المركزي تحت راية الإسلام" ، "الإخوان أبعد ما يكونون عن الإسلام ومبادئه" ، "سيد قطب والإخوان ينحرفون عن مبادئ الإسلام ويعودون إلى الجاهلية" .

وظهرت أثناء ذلك الفترة مصطلحات نابعة من الأحداث السياسية والاقتصادية مثل : الرجعية - الاستغلال - الحرب النفسيه - العدالة - استخدام العقل - حرية التفكير .

الفترة الثانية منذ ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠

تبين من تحليل الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي أثناء تلك الفترة تبرير لأحداث هزيمة ١٩٦٧ ومحاولة تعبئة الشعب سياسيا برفض الهزيمة في أعقاب هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ نشرت الاشتراكي عدة مواضيع عن : "الايان بالله" ، "الجهاد في سبيله" ، "النصر من عند الله" تحرير مصر بتمسكها بالإسلام" ، "الله يدعونا الى بذل أقصى جهد ضد الأعداء" ، "أهمية استمرار روح الجهاد لدى المسلم" ، "العودة إلى الله عند الشدائد".

كما ظهر عند استعراض المقالات الدينية التي نشرت في الاشتراكي في تلك الفترة بعض سمات الأخلاق الفردية التي تساعد على تقبل الهزيمة مثل : "الصبر والسكينة" ، "الصبر وضبط النفس" ، "الصبر على المشاق" ، "الصبر من أجل النصر" .

الفترة الثالثة منذ ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتى مايو ١٩٧١

تعرضت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي الى وفاة الرئيس جمال عبد الناصر بمقالات عن : "عبد الناصر رائد الحرية" ، "عبد الناصر بطل شحنه تحريره" ، "أهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القائد عبد الناصر" ، "عبد الناصر القائد هو مفجر الثورة" .

ولوحظ أنه في تلك الفترة قل الاهتمام بالقضايا الخاصة بالاشتراكية وتركزت المقالات على المواضيع الدينية وابتعدت عن مواكبة الأحداث السياسية حيث بدأ الصراع بين القيادات الناصرية والرئيس أنور السادات والتي أدت الى أحداث ١٥ مايو ١٩٧١ ونشرت مقالات مثل: "ضرورة الإيمان" ، الإيمان هو العلم بالله والإلزام بحدوده" ، "أهمية الإيمان الصادق" ، "إيمان الشعب المصري بالله ضرورة" . وكثر التركيز على أداء العبادات مثل الحج والصوم . كما ظهرت أيضا من مقارنة نتائج تحليل الصفحة الدينية بنشرة الاشتراكي خلال الفترات المختلفة ما يلي :

أولا: من حيث المجالات التي تعرضت لها الصفحة خلال الفترات المختلفة :

١- جاءت السلوكيات أو المعاملات من وجهة نظر الدين في الترتيب الأول خلال الفترات الثلاث وإن اختلفت النسب اذ بلغت أعلاها في الفترة الثالثة (٧٨٪) وتلاها في الفترة الأولى (٦٥٪) وأدناها في الفترة الثانية (٥٤٪) .

٢- وظهر فى الفترات الثلاث عدم التعرض مطلقا لمجال الحدود (الى الرادع الدينى لبعض الجرائم الاجتماعيه كالزنا والسرقة ..) كذلك لم تتعرض الصفحة الدينيه بالنشره فى الفترتين الثانيه (يونيو ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠) والثالثه (سبتمبر ١٩٧٠ حتى مايو ١٩٧١) لمجال الأحكام التى تنظم بعض العلاقات الاجتماعيه كالزواج والطلاق والإرث والمحرمات والنفقة .. وتعرضت الصفحة فى الفترة الأولى (فبراير ١٩٦٥ حتى يونيو ١٩٦٧) لهذا المجال بنسبة محدودة ولم تتجاوز ٢٪ .

ولعل هذا يعكس اهتمام الصفحة بربط الدين بالحياه والدنيا واعتبار أن جوهر الدين هو المعامله ، كما أن عدم التعرض للحدود يرتبط بظروف المجتمع المصرى وتطبيق القوانين الوضعيه فى عقاب الخارجين على القانون ومرتكبى الجرائم الاجتماعيه .

كما كان من المنطقى فى الفتره الأولى وهى فترة شهدت تحولات فى المجتمع ونظامه الاجتماعى أن تتعرض الصفحة للأحكام فى حين أن الفترتين التاليتين منذ حرب يونيو سنة ١٩٦٧ شغل المجتمع بالصراع مع إسرائيل والاستعداد العسكرى والسياسى من أجل استرداد الأرض التى تم احتلالها نتيجة لحرب يونيه ١٩٦٧ ، ومن هنا فقد كان طبيعيا أن يتراجع الإهتمام بالحديث عن الأحكام التى تنظم العلاقات الاجتماعيه .

ثانيا : من حيث فئات الموضوعات التى تعرضت لها الصفحة :

١- جاءت الموضوعات الاقتصادية فى مقدمه فى الفترة الأولى (وإن تقارب معها الإهتمام بالموضوعات السياسيه) فى حين كان الإهتمام الأكبر فى الفترتين التاليتين وبنسبة متقاربه بالموضوعات السياسيه .

٢- يلاحظ ارتفاع حجم الإهتمام بالموضوعات الدينيه فى الفترتين الثانيه والثالثه (١٨٪ ، ٢٠ ، ٣٠٪ على التوالى) ولعل هذا يرتبط باتجاه بدأ منذ هزيمة يونيو خاص بالعودة إلى الإيمان وظهور الدين كسلاح دفاعى وقبول المصائب والهزائم كاختبار وامتحان من الله للمؤمنين .

٣- وتكشف المقارنه أيضا أنه خلال الفترات الثلاث ظل الإهتمام بالموضوعات الاجتماعيه متقاربا الى حد كبير ٢١٪ فى الفترة الأولى ، ٢٤٪ فى الفترة الثانيه ، ٢٥٪ فى الفترة الأخيرة . وهذا يعكس إهتمام الصفحة المستمر بالموضوعات التى تقدم رأى الدين ورؤيته فى العلاقات الاجتماعيه التى تنظم علاقة الفرد بالجماعات الاجتماعيه المختلفه والأعراف والقوى الاجتماعيه والمشكلات الاجتماعيه .

٤- هناك إهتمام متنامى عبر الفترات الثلاث بالموضوعات الثقافية ، اذ كان الاهتمام بها محدود نسبيا فى الفترة الأولى ٦٪ ، زاد ليصبح ١٠٪ فى الفترة الثانية وبلغ أعلاه فى الفترة الثالثة ١٢٪ .

٥- لوحظ بشكل عام ضعف الاهتمام على مدى الفترات الثلاث بالموضوعات الخاصة بالأخلاق الفردية (التي تتعرض للمقيم والمعايير والسلوك الخلقى) ولعل هذا يرتبط باهتمام النظام فى تلك الفترة بالأخلاق الاجتماعية وبالفرد كعضو فى جماعة ومجتمع أكثر من اهتمام بالفرد كفرد ولذاته وانعكس هذا على ما طرحته الصفحة الدينية بالنشره .

٦- وبالنسبة للموضوعات الفرعية للموضوعات السياسية فقد ظهر الاختلاف فى الفترات الثلاث ، فقد كان الموضوع الفرعى الأكثر ظهورا فى الفترة الأولى هو الحديث عن نظام الحكم وطبيعة الحاكم ، ويرتبط هذا بالمرحلة الانتقالية التى كان يمر بها المجتمع المصرى فى تلك الفترة والحديث عن صيغة جديدة للحكم فى ظل نظام إقتصادى يسعى للتحويل إلى الاشتراكية ويقوم على أساسه صيغة تحالف قوى الشعب العاملة .

فى حين كان الموضوع الفرعى الأكثر ظهورا فى الفترة الثانية هو الحديث عن النصر وأسبابه، وكان هذا طبيعيا فى أعقاب الهزيمة ، وكان من الضرورى مناقشة الهزيمة وأسبابها والبحث عن سبيل لتجاوزها وتحقيق النصر . أما فى الفترة الثالثة فقد كان موضوع الحرية والتحرر هو الأكثر اهتماما به من جانب النشره وصفحتها الدينية وهو موضوع لم يكن مطروحا من جانب النظام فى تلك المرحلة بل أن الموضوع الذى شغل رأى العام فى تلك الفترة كان هو كيفية حسم الصراع العربى الإسرائيلى إن سلما أو حربا ، وهذا يبين أن الصفحة فى تلك الفترة لم تكن تواكب سياسات النظام الحاكم ولم تعكس الاهتمامات الحقيقية للمجتمع .

٧- وفيما يتعلق بالموضوعات الفرعية للموضوعات الاقتصادية فقد جاء موضوع "مجتمع الكفاية والعدل والتكافل" فى الترتيب الأول فى الفترة الأولى ، وهذا أمر طبيعى بالنسبة لما شهدته تلك الفترة من الحديث عن التحويل إلى الاشتراكية بما تعنيه من كفاية فى الانتاج وعدالة فى توزيع الثروة كما عرفها ميثاق العمل الوطنى وظهرت فى خطاب الرئيس جمال عبد الناصر فى حين كان موضوع العدل وبذل الجهد هو الموضوع الفرعى الذى نال التركيز الأكبر فى الفترتين التاليتين ، وقد كان هذا متفقا فى الفترة الثانية مع الحديث عن ضرورة زيادة الانتاج بالعمل مما يساعد فى دعم الجبهة الداخلية وتوفير متطلبات المعركة . وقد كان من الشعارات المرفوعة فى تلك الفترة " يد تحمل السلاح ويد تبني " . أما بالنسبة للفترة الثالثة فقد كان

الاهتمام بهذا الموضوع هو امتداد الفترة السابقة عليها خصوصا أن الفترة الأخيرة - كما سبق وأشرنا - لم تشهد تغييرات جذرية في الفلسفة العامة للنظام الحاكم .

٨- وجاءت القيم الاجتماعية "كموضوع فرعى" في الترتيب الأول بالنسبة للموضوعات الاجتماعية ككل الفترات الثلاث .

٩- أما بالنسبة للموضوعات الفرعية للموضوعات الدينية ، فقد كان أكثرها ظهورا في الفترة الأولى هو أداء "العبادات" وفي الفترة الثانية "الإيمان" ، وفي الفترة الأخيرة "الإيمان بالرسول" .

١٠- كان موضوع "العلم" هو الموضوع الفرعى الذى نال التركيز الأكبر بالقياس للأفكار الفرعية الأخرى للموضوعات الثقافية خلال الفترات مما يعكس حرص الصفحة على الاهتمام بالعلم وتأكيدها أن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل أن حقائق العلم تلتقى مع مع حقائق الدين .

ثالثا : من حيث هدف المادة العلمية التى نشرتها الصفحة :

١- كان الهدف الأساسى للمادة التى نشرتها الصفحة فى الفترة الأولى هو "الإقناع" وكان هذا مرتبطا أيضا بالتحويلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى شهدتها المجتمع فى تلك الفترة وما جاءت به من قيم جديدة كان من المنطقى أن تحاول كل منابر النظام ومن بينها نشرة "الاشتراكى" إقناع المستهدفين بها . فى حين كان الهدف الأساسى للمادة فى الفترتين التاليتين هو "التفسير والتوضيح" ، وكان هذا طبيعيا فى أعقاب الهزيمة واتجاه النظام نحو تحقيق مزيد من المشاركة الجماهيرية .

٢- يلاحظ أنه لم يسع أى موضوع من الموضوعات التى نشرتها النشرة خلال الفترات الثلاث لطرح أكثر من وجهة نظر ، ولعل هذا يتفق مع طبيعة النشرة كتعبير عن التنظيم السياسى الجماهيرى الواحد المسموح به فى المجتمع وهو الاتحاد الاشتراكى العربى .

كما ظهر أن الفترة الأخيرة لم تشهد أية محاولة للتبرير من جانب الصفحة الدينية للنشرة ، مما يشير الى عدم حرص التنظيم السياسى فى تلك الفترة على تبرير مواقف وتصرفات وسلوكيات معينة للسلطة القائمة وقتها ويشير بشكل أو بآخر الى بدايات الخلاف بين أجنحة النظام الحاكم فى تلك الفترة مما انعكس على النشرة وصفحتها الدينية باعتبارها أنها كانت تعبر عن الجناح من النظام الذى دخل فى صراع على السلطة مع الرئيس أنور السادات وانتهى

الأمر بانتصار الرئيس السادات وتقديم أفراد الجناح الآخر للمحاكمة وسجنهم وعزلهم من مناصبهم .

رابعاً : من حيث منطق استدلالات الإقناع التى لجأ إليها كتاب الصفحة :

١- لم يعتمد كتاب الصفحة فى الفترات الثلاث مطلقاً على الاستدلال الغيبي الذى يفسر نشوء الأحداث وتطورها بقوى خارجية خفية عن حدود البشر ، واعتمدوا كلية على الاستدلال العقلى .

٢- وكانت أغلبية الأسانيد التى اعتمد عليها الكتاب فى الفترات الثلاث أيضاً هى استدلالات دينية ، وكان الاستناد للإقناع على سيرة الرسول فى الفترة الأولى ، وعلى الآيات القرآنية فى الفترة الثانية ، وعلى سيرة الصحابة وأقوالهم فى الفترة الأخيرة .

خامساً : من حيث فئات الكتاب الذين استعانت بهم الصفحة :

١- اعتمدت الصفحة بشكل كبير فى الفترات الثلاث على علماء الدين الرسميين - أى الذين يتولون وظائف دينية رسمية - وقام بكتابة أغلب مادة الصفحة فى فترتها الأولى محرر الصفحة ، وفى الفترة الثالثة قام بالكتابة مقرر مكتب الشؤون الدينية بالاتحاد الاشتراكى وقتها .

٢- لم تستعن الصفحة فى كل فترات الدراسة بأى عالم دين غير رسمى - أى لا يتولى وظيفة دينية رسمية - على الإطلاق ، وإن استعانت أحياناً بالمتخصصين الأكاديميين من علماء الدين .

سادساً : من حيث مدى ارتباط مادة الصفحة بالأحداث الجارية :

١- كانت أغلب مادة الصفحة خلال فترات الثلاث مواكبة للأحداث (٦٠ ٪ فى الفترة الأولى ، ٧٠ ٪ فى الفترة الثانية ، ٥٧ ٪ فى الفترة الأخيرة) .

٢- واكبت أغلب المواد فى الفترة الأولى أحداثاً دينية ، وفى الفترتين الثانية والثالثة أحداثاً سياسيه .

هوامش

يمكن الرجوع الى هذا الموضوع فى : وحيد عبد المجيد ، قضايا الديمقراطية والتنظيم السياسى لثورة ١٩٥٢ ، دراسة فى نشرة الاشتراكي ٦٥-١٩٦٧ "عبد الناصر ومابعده" ص ١٩٩٣ : ١٧٣ .
وفى : د. أنيس صايغ - مشرف (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧) .

الإسلام والاجتهاد الناصري

عبد الرقيب منصور

إن جوهر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تكمن فى كونه لا يخوض فى قضايا تفصيليه ليترك للعقل البشرى حرية الاجتهاد بما يتناسب والزمان والمكان المحدد ، وفى حدود الأسس القرآنية ولعل أبرز معالم منهج المعرفة الإسلامى فى الجمع بين إطار الثوابت الأساسية وحركة المتغيرات ، فقد وضع الإسلام قاعدة للكليات ذات الإطار الواسع ، والأفق الرحب وهى الثوابت التى تقوم عليها دعائمه ، هذه الدعائم التى تمثل الإطار المرن الذى تجرى فى داخله حركة التغيير والاجتهاد فى الفروع المتجددة والمسائل المتغيرة بتغير الزمان والمكان .

فالقرآن الكريم الذى تضمن أكثر من ستة آلاف آية لم يخصص للقواعد المدنية التى يعالجها القانون الجنائى غير ثلاثين آية والدستور ونظام الحكم عشر آيات ، ومعنى ذلك أن النصوص لم تأت على غلط واحد من حيث الاهتمام بالجزئيات والتفصيلات ، فالنصوص الخاصة بالعبادات وما يلحق بها من أحوال شخصية ونظام الأسرة ، والموارث تضمنت قدرا من التفصيلات والتفريعات لأن أحكامها تعبدية ، ولا مجال للعقل فيها ، ولا تتطور بتطور البيئات أو الأزمنة أو الأمكنة . أما فى غير مجال العبادات فقد اكتفت النصوص القرآنية بوضع القواعد العامة والأحكام الأساسية وكان طبيعيا إفساح المجال أمام الاجتهاد .

ففى مجال نظام الحكم اكتفى القرآن بوضع الأسس العامة دون أن يضع نظاما تفصيليا للدولة فوضع مبدأ الشورى دون أن يحدد كيف تكون الشورى ، فالقيمة ذاتها مقرر ، ولكن بغير بيان عن الطريقة التى تتبع بها تطبيقات الشورى ولا الصفات الواجبة لمن يتشاورون ولا القاعدة التى يجب أن تحسم بها مداولات أهل الشورى حتى تتاح للمسلمين الملاءمة بين القيمة والالتزام بها وبين الظروف التى يعيشها المجتمع .

فالقرآن الكريم يقرر المبدأ ويؤكد عليه ثم يترك الحدود والنطاق والقوالب والأشكال لإبداع العقل الإنسانى الذى يجتهد لكى يلبي المصالح المرسله والضرورات الطارئة ومستحدثات الأمور . ولهذا فقد أبدع المسلمون فى حضارتهم ، ونجحوا فى تطوير حياتهم يوم كانوا يعطون الاجتهاد حقه من الاهتمام والرعاية وفشلوا فى ذلك يوم أن جمدوا الاجتهاد ، واكتفوا بتقرير

الأحكام التى سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون دون تقديم حلول مستنيرة لمشاكل الناس المتطورة تحت شعار "لم يترك السابق للاحق شيئا" وفى هذا تجاهل للتطور بإطلاق الاكتفاء باجتذاب تجارب السلف وتطبيقاتهم وقد أغلق باب الاجتهاد فعلا فى منتصف القرن الرابع الهجرى وتم اضطهاد كل من حاول فتح هذا الباب ولكن مامعنى الاجتهاد . وماهى أركانه وشروطه .

الاجتهاد وآفاقه

الاجتهاد هو بذل الوسع والطاقة فى طلب الشئ المرغوب إدراكه ويقال اجتهد فى الأمر أى بذل وسعه وطاقته فى طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته سواء كان الأمر بصدد أحد الأمور الحسية كالمشى والعمل أو بصدد أحد الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية أو فكرة .

والاجتهاد بالرأى هو أحد أنواع الاجتهاد العام فهو أخص من الاجتهاد . لأن الرأى هو الحكم بناء على القاعدة العامة "لا ضرر ولا ضرار" أما الاجتهاد فهو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الضمنى الدلالة وفى حالة عدم وجود النص يؤخذ من خلال القياس والاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها من الوسائل التى أرشد الشرع إليها للاستنباط فيما لانص فيه . أما فى حالة وجود النص القرآنى القطعى الدلالة فلا اجتهد معه ولا اجتهد مع التشريع المسمى بالعبادات من حيث هى علاقة العبد بخالقه ، والمجال الوحيد للاجتهد هو فى المعاملات من حيث هى علاقة بين الناس وبعضهم أو بينهم وبين الحيوانات والمزروعات والأشياء . وصدق رسول الله القائل (أنتم أعلم بأمر دنياكم) فالاجتهاد مباح فى الفروع ومنها ما يتعلق بعمران الحياة الدنيا وشئون المجتمع والحكم والدولة .

أركان الاجتهاد أربعة هى المجتهد والمجتهد فيه وبذل الجهد والواقعة ذاتها . أما الشروط العامة للمجتهد فهى ثلاثة : الإسلام والبلوغ والعقل ، كما أن هناك بعض الشروط التأهيلية والتكميلية للمجتهد من أهمها معرفة الكتاب تفسيراً دون اشتراط لحفظه عن ظهر قلب . فقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه لا يحفظ القرآن كله ، ومعرفة السنة قولية أو فعلية أو تقريرية وليس ملزماً الحفظ بل الدراية والعودة إليها . ومعرفة اللغة فاهما لخطابها مدركاً لمقاصدها معبراً عن مدلولها من غير تكلف ولا توقف .

إلا أن وسائل الاجتهاد فى هذا العصر قد توافرت وتيسرت بشكل لم يكن معروفا من قبل أيام كان المحدث يرحل من قطر إلى آخر برواية حديث أو للتأكد من صحة الأمر الذى يسهل كثيرا فى عصرنا الحديث على كل من يتصدى للإجتهد فلا يلزم أن يكون المجتهد مجتهدا فى كل عام يتعلق به الإجتهد فالإجتهد الخاص أو الجزئى لا يطلب من الشروط إلا ما يخص الجزئية المستفتى فيها .

إن القرآن والسنة قد فتحا الباب واسعا للإجتهد لاتصافهما بالعموم أى تحديد الأصول العامة والمبادئ الأساسية ولم يتعرض لتفصيل أحكام الأمور الجزئية إلا فيما لا بد من التفصيل فيه والذى لا يختلف الحكم فيها باختلاف الأزمنة والأمكنة كالموارث والنكاح واتصافهما أيضا بتعليل النصوص أى الهدف من الحكم والحكمة من كل نص شرعى .

والمجتهد عنه الله إما مصيب وإما مخطئ ، حيث قال تعالى : "وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبكم" (١) .

والرسول يقول "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران" .

والرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال كيف تقضى إذا عرض لك القضاء ، قال أقضى بكتاب الله عز وجل قال فان لم تجد فى كتاب الله . قال ففى سنة رسول الله ، قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله . قال أجتهد برأى ولا آلو . وقد أقره الرسول على هذا النهج السليم بالرجوع أولا إلى القرآن ثم السنة وقد قال تعالى : "فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول" (٢) وإذا كان الإجتهد مطلوبا من المسلمين فى فترة الدعوة المحمدية بدليل حديث معاذ وحديث عبد الله بن عمرو "اجتهد بحضرتك يا رسول الله" فهو أكثر طلبا فى عصرنا الحالى . وحتى المجتهد المخطئ قد يكون خطأ معذورا وآخر غير معذور ، وفى أعقاب غزوة الأحزاب قال الرسول صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا فى بنى قريظة . وعندما سمع من كان مع رسول الله توجهوا إلى بنى قريظة فأدركتهم العصر وهم فى الطريق إليها فمنهم من صلاها فى الطريق ومنهم من أخر صلاتها إلى أن يصل إلى بنى قريظة فلما بلغ النبى أم الفريقين ولم يعنف أحدا وهنا كان للمسلم أن يختار ما ينوب فعله مادام ذلك لا يخالف نصا قرآنيا واضحا . ولهذا نادى علماء أصول الفقه بتغيير الأحكام بتغيير الأزمان حتى لو كانت تقريرية .

إن الاجتهاد هو الرافد الغزير المتدفق الذى يمد التشريع الإسلامى بالحياة والشباب والازدهار. فالاجتهاد هو الذى يحفظ دوام الشريعة وتفاعلها مع الحياة ، وتجاوبها مع

التطورات فيما لا يصادم نصا قطعيا أو يعارض مبدأ ثابتا فى العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات الأساسية فلا بقاء لشرع ما لم يظل ملبيا لحاجات العصر الحالى وتجدد الحوادث وتدفق المشكلات وتعقد المعاملات فالنصوص قد تتناهى ولكن الحوادث لا تتناهى .

الفكر الناصرى والاجتهاد

وجاءت الناصرية كصيغة عصرية لتشكّل نوعا من الاجتهادات فى الإطار الإسلامى من حيث راعت محاذير المعرفة الإسلامية إزاء مناهج المعرفة الوافدة كالتقليد وما يترتب عليه من تبعية ، فالمنهج الإسلامى دعوة إلى التقدم وإلى التجدد وإلى البحث عن الأصالة وإلى تصحيح الخطوات فى الطريق إلى الغاية الحقّة ، والناصرية هى رؤية سياسية متكاملة لمشاكل الواقع العربى فى النصف الأخير من القرن العشرين وكيفية حل تلك المشاكل والأسلوب الأمثل لتجاوزها . وهى ملتزمة بمبادئ الدين وقيمه وأهدافه دون تجاوز ، ولهذا لم يفرد فصلا فى الميثاق لقضية الوجود لأنها ليست مجال اجتهاد ، وإذا كانت الناصرية قد استفادت من الدين فى منهجها ورؤيتها فذلك لا يضىء عليها أية صبغة دينية مقدسة فهى اجتهاد وضعى ونظرى مشروع وليست منزلة من لدن الله ، كما أنها ليست قانونا علميا فهى تؤمن بالدين والعلم ولا تتناقض معها ولكنها ليست مثلهما مطلقة ، فالدين فى الإدراك الناصرى جزء من عملية التنمية الشاملة والتغيير الاجتماعى .

إن الإسلام فى الفكر الناصرى ليس مجرد دين فحسب ، ولكنه بالإضافة لذلك هو إطار عام صالح لكل زمان ومكان للقيم والاقتصاد والثقافة والسياسة ولشتى نواحي الحياة وهو معيار ضرورى وهام لضبط وقياس كل اجتهاد إنسانى يهدف لتطوير المجتمعات العربية والإسلامية ، فالناصرية تميز بين الثوابت والمتغيرات بين الأصول والفروع بين الدين والدنيا وهى أيديولوجية سياسية استندت إلى ثوابت المنهج الإسلامى وتقيدت بنصوص الكتاب والسنة وليست أيديولوجية دينية أو مذهباً فقهياً جديداً ذلك أن الزعيم الخالد جمال عبد الناصر كان - يجاهد ويجتهد فى آن واحد فيكتسب خبرة جديدة ومعرفة جديدة فيتقدم بإجتهاد جديد يحسب له وينسب إليه فالأصل فى المجتهد هو ألا يتقيد بمذهب معين وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة كما أن الاجتهاد لا ينسب إلا لصاحبه تجنباً لاحتمال الخطأ والقصور البشرى ذى العقل المحدود ، كما أن هناك مناهج وقراءات وتفسير وطرق استنباط متباينة فى استخلاص المواقف والمفاهيم والحلول القرآنية الإسلامية فقد عرف تاريخنا الفكرى

القديم والمعاصر مدارس متعددة بل ومتصارعة إلى حد الاقتتال مع أن كلا منها تنطلق من الإيمان بالإسلام بل ومن ذات النص ، ففي القرآن اختلفوا أهو قديم أم محدث وفي الإنسان اختلفوا أهو منزه أو مجسد .

ولقد قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه "القرآن جمال أوجه" هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال" وقد كان للزعيم جمال عبد الناصر قراءته الخاصة والتميزة للإسلام واستخلاص المبادئ والمفاهيم منه .

إن الإيمان الذى لا يتزعزع بالله وبرسالاته هو أحد الأسس المنهجية فى الفكر الناصرى لما له من دور رئيسى فى توجيه حركة التاريخ الإنسانى وتفسيرها ، وكذلك الإيمان بالإنسان ودوره المتميز فى بناء الأرض وعمرانها وإحداث التغيير الاجتماعى نحو تحقيق المجتمع الإنسانى العادل . ولهذا لم يأتى رفض الناصرية للنموذجين الفكرين السائدين فى العالم من فراغ ولم يكن موقفا ذاتيا عنيدا ولكنه كان إصرارا على شق طريق جديد ومتميز وابداعا باهرا فى وجه دعاة التقليد والتبعية وتعبيرا عن هويتنا العربية والإسلامية ووعيا بشوايت الدين والتراث .

إن الناصرية قد طورت أيديولوجية بنائية تقوم دعائمها على أساس تحقيق ديمقراطية موجهة واشتراكية اقتصادية تعاونية اجتماعية شاملة ووحدة عربية متحررة وهو تطور متفق تماما مع القيم الأساس للمجتمع العربى والإسلامى .

ويمكننا التحقق من ذلك من خلال أهداف النضال العربى التى حددتها الناصرية بالحرية والاشتراكية والوحدة .

أولا : الحرية

الحرية هى الخلاص من العبودية . وقد كانت معركة الإسلام الأولى هى معركة الحرية حيث أسقطت العبودية لغير الله من الأصنام والأوثان واستهدفت بذلك تحرير الإنسان ورد كرامته باعتباره خليفة الله فى الأرض والشهادتين تعنيان الانعتاق والتحرر فالحرية الإنسانية تعنى ألا يكون الإنسان مملوكا لأحد لا فى نفسه ولا فى بلده وفى أمته . وما العبودية إلا لله وحده ، حيث كان ذلك الوصف هو أشرف الأوصاف لأنبياء الله .

" وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله" (٣) .

وعند استقرار التاريخ نلاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين حرية الإنسان وبين تقدمه فبمقدار ماتكون هناك من حرية بمقدار ما يحدث من تقدم وحضارة . التفكير الإسلامى لا يمكن أن

يستقيم إلا فى ظل وجود الحرية ، أما فيما عدا ذلك فلا يكون هناك مجال للإبداع والإجتهد فيه فالحرية وحدها هى القادرة على تحريك الإنسان إلى ملاحقة التقدم ودفعه ، والإنسان الحر هو أساس المجتمع الحر وهو بناؤه المقتدر .

والحرية فى الناصرية هى حرية الوطن سياسيا واقتصاديا وحرية المواطن اقتصاديا واجتماعيا . ولقد تمثلت حرية الوطن بالغاء النظام الملكى غير المعترف به إسلاميا وإقامة النظام الجمهورى وإخضاعه للاستفتاء الشعبى العام وألغت النظام الإقطاعى وحلت الأحزاب السياسية التى كانت تتلاعب بارادة الشعب كما تمثلت حرية المواطن من خلال فك القيود التى تكبله وإطلاق ارادته لكى يعبر عنها فى الاستفتاءات التى تعتبر تدريباً حقيقياً للجماهير على ممارستها باستمرار .

وكان هدف إقامة حياة ديمقراطية سليمة هو أحد أهداف الثورة العربية فالديمقراطية تعنى - ناصرياً - إقامة تنظيم سياسى يجمع كل قوى الشعب العاملة ومفتوح أمام الجميع ولا يعنى بأى حال إقامة دكتاتورية الطبقات أو تسلط الصفوة أو النخبة على مقدرات الشعب .

"إن الديمقراطية هى تأكيد السيادة للشعب - ووضع السلطة كلها فى يده وتكريسها لتحقيق أهدافه ، أن حرية الوطن هى المدخل الضرورى إلى حرية المواطن هى الضمان الوحيد لاستكمال وتعميق وحماية حرية الوطن ولا حرية للفرد بغير تحريره أولاً من براثن الاستغلال، أن ذلك الأساس يجعل الحرية الاجتماعية مدخلا إلى الحرية السياسية بل المدخل الوحيد . لذلك رأى الزعيم الخالد توزيع الثروة بالاشتراكية وتوزيع السلطة بالديمقراطية لأن ما يترتب على فقدان الحرية السياسية ضياع لسائر الحريات العامة الأخرى كالحرية المدنية والعلمية ، والاجتماعية والأدبية . فالحرية فى الإسلام أصل عام يمتد لكل مجالات الحياة ، والأصل فى الأشياء هو الإباحة حيث قال تعالى : "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً" (٤) والحدود الوحيدة التى ترد على حريته تتمثل فى ما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله من زواجر ونواهى ، والحرية تزاوُل فى حدود العقيدة الإسلامية فلا حرية ضد هذه العقيدة فالإسلام يبيع لغير المسلمين - من أهل الكتاب - أن يظلوا على دينهم ولا يكرهون على دخول الإسلام" لا إكراه فى الدين (سورة البقرة : ٢٥٦) "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر" (٥) . ذلك إن من أبرز مظاهر حرية الإنسان هى تحريره من سلطان التقليد دون تدبر ومطالبة باستعمال عقله فى تأمل ملكوت الله ليصل إلى الإيمان الحقيقى .

إن الأمة حرة فى وطنها التى تعيش فيه ، ولا تستعبد لدولة أخرى مهما بلغت قوتها وجبروتها فاذا تعرضت لمحاولة الإستعباد وجب دفع ذلك عنها : "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير" (٦) .

والأمة المعتدى عليها اذا نهضت للدفاع وعرفت كيف تقاوم العدوان يكافئها الله على ذلك بالحرية الكريمة والنصر المبين : "ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين" (٧) .

وإذا كانت الحرية تعنى تحقيق ظروف خالية من القيود فإن الحرية فى الإسلام هى الحرية المنظمة وليس فى الدنيا حرية مطلقة وبدون حدود ذلك أن تمام الحرية لا كمالها قد يكون بالمنع أحيانا .

ثانيا : الاشتراكية

الاشتراكية فى الإسلام تعنى العدل الاجتماعى والعدل هو الأصل الثانى من أصول الدين ، والعدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى والتى يجب ألا نتعامل معها كحقائق ميتافيزيقية فوقنا لاصلة لنا بها وإنما يجب أن نتعامل معها كمؤشرات ومنازل على الطريق .

الاشتراكية فى الناصرية هى الطريق لتقدم وتجاوز التخلف والتبعية وهى لا تقوم على أساس مادية ، ولا تقدم نفسها كفلسفة كلية للوجود ، إنما هى تعتبر حلا لمشكلة التخلف الاقتصادى والظلم الاجتماعى مع الإبقاء على التراث الروحى والفكرى كمقوم أساسى من مقومات الحياة .

والاشتراكية بدعائمتيها الكفاية والعدل هى طريق الحرية الاجتماعية ولا تقتصر على مجرد توزيع الثروة الوطنية وإنما تتطلب توسيع قاعدتها بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق العادلة للجماهير الشعبية ، وحل الصراع الاجتماعى سلمياً بعد تجريد القوى الرجعية من أسلحتها .

والاشتراكية فى الناصرية ليست متاهات فلسفية .. وليست شعارات ذات طنين فهى فى النهاية بيت سعيد لكل أسرة وبيت مفتوح للصحة وللعلم وللثقافة مظلاً بالأمان الاجتماعى ضد المفاجآت . وقد قال الزعيم الخالد و"الإسلام لم يكن ديناً فقط لكنه كان تنظيم العدالة على الأرض وينظم لنا المساواة ويتيح تكافؤ الفرص وهذا كله عبرنا عنه لكم فى كلمة الاشتراكية" (٨) .

"الإسلام فى أول أيامه كان أول دين للإشتراكية ، والدولة التى أقامها الإسلام والتى أقامها محمد عليه السلام كانت أول دولة أشتراكية . محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام" .

إن العدالة لا يمكن أن تستمر وتزدهر الا تحت لواء الحرية فالإشتراكية هى الصياغة المعاصرة التى تمكن الانسان من النضال لتجميع الجماهير من أجل القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الانسان . وان الايمان بالاشتراكية النابع من الايمان الصحيح والفهم الصحيح لتعاليم الدين الإسلامى هو شكل راق من أشكال هذا الايمان لأنه إيمان بالقيم الروحية والتراث الفكرى لمجتمعنا .. فالعدالة هى شريعة الله ، وشريعة الله شريعة العدل تأبى أن يكون الغنى إرثا والفقير إرثا ذلك أن الفقر مرض اجتماعى وليس قدرا مكتوبا وصدق تعالى فى كتابه الكريم: "وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها" (٩) .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " كاد الفقر أن يكون كفرا" فالعدل واجب فى الحكم والفعل والقول ، والسياسة العادلة جزء من الدين فاذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه . فلا كرامة لجائع أو لمريض أو لفقير فى مجتمع تطفى فيه القسوة والإهمال على الرحمة والعناية ، ومن هنا يأتى دور التكافل الاجتماعى فى تحقيق العدل الاجتماعى وذلك ماسعت اليه الناصرية حثيثا نحو تحقيقه .

إن الناصرية تنظر إلى المجتمع نظرة فئوية وليست طبقية وهى فى هذا تتجاوب مع منهج الإسلام فى كون الطبقات سلبية من سلبيات الحياة الاجتماعية . وصدق تعالى : "وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما أتاكم" (١٠) . "نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات" (١١) . "فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة" (١٢) .

ولقد ورد مصطلح درجة فى القرآن فى أربع آيات معناها جميعا يدور حول أمور معنوية كما ورد مصطلح درجات ١٤ مره بمعنى أنها مراتب فى الثواب الأخرى . والتفضيل هو تفضيل كفاءات ومواهب لاتفضيل امتيازات واستثناءات وعلى أساس المساواة فى الحقوق والواجبات يقوم المجتمع الكريم حتى لا يؤدى تفاوت الناس فى المواهب والكفاءات إلى استبعاد فريق لفريق وبهذا ضمن الإسلام تعاون المجتمع بتعدد فئاته وتفاوت أحوال أبنائه وتساويهم فى الواجبات الاجتماعية والكرامة الانسانية فالإشتراكية فى الناصرية ليست

مساواة معصوبة العينين ولكنها الفرص المتكافئة والتي هي الرد الاشتراكي على الامتيازات الطبقية .

إن حق التملك هو أحد الحقوق التي قررتها الشريعة وكفلت حمايتها ولكن هذا الحق ليس مطلقا بل هو مقيد بمصلحة الجماعة وتحديد حق التملك وحدود الملكية إذا اقتضته مصلحة الأمة أصبح أمرا جائزا بل واجبا . ذلك أن الشرع في النظام الاسلامي أساسه هو المصلحة العامة وليس مقصودا لذاته ولكنه مقصود لتحقيق مصلحة المسلمين وقد قال الأصوليون " حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله وقد اتبع المسلمون طريقتين في تحديد ملكية الأرض الأولى "عندما اعتبر الفاروق أراضى العراق والشام ومصر ملكا للدولة وفلاحوها أجراء عليها يأخذون من غلتها ما يحتاجون اليه والثانية : عندما تم تقسيم الأراضى على الفلاحين فى الأندلس .

إذا كان الكون كله لله : "لله مافى السموات ومافى فى الأرض" (١٣) ، ومسخر للانسان : "ألم تر أن الله سخر لكم مافى الارض" (١٤) ، : وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض" (١٥) .

فان المال وسيلة خير باعتباره إحدى وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج ولا ينبغي تكديس الثروات : " كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (١٦) ، وإذا كان التملك هو وظيفة اجتماعية: وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه" (١٧) . فان العمل هو أهم وسائل التملك حيث جعل الإسلام العمل قيمة أساسية من القيم الاجتماعية والاقتصادية وأحاطه بالقداسة .

وإذا كانت الملكية تؤدي الى ظلم الشعب أو فئة منه فان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديدها وكان الزخذ بذلك استصلاحا تفعله الدولة من قبيل السياسة الشرعية ، وهى حق الدولة فى فعل كل مافيه مصلحة للناس ، وصدق رسول الله القائل "الناس شركاء فى ثلاث الماء والكلا والنار" وقد جاء فى البيان الصادر عن المؤتمر الأول لعلماء المسلمين " ان من حق أولياء الأمر فى كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذى يكفل درء المفساد البيئة وتحقيق المصالح الراجعة" فكل ما كان ضروريا للناس يأخذ حكم جواز التأميم من الناحية التشريعية .

لقد عرف الفقهاء الوقف بأنه "رخراج العين الموقوفة من ملك صاحبها الى ملك الله ، أى أن تكون غير مملوكة لأحد" بل أن تكون منفعتها مخصصة للموقوف عليهم ، وهذا هو التأميم بعينه . وقد حمى الرسول صلى الله عليه وسلم - أى اقتطع جزءا من الأرض لتكون مرعى

عاما لا يملكه أحد بل ينتفع به سواد الشعب - أرضا بالمدينة يقال لها النقيع لترعى فيها خيل المسلمين ، كما حمى الفاروق عمر أرضا بالربذة. (١٨) .

إن التأميم ليس بدعة ابتدعتها جمال عبد الناصر وقد وقع التأميم فى الاسلام "تشريعا" كما فى "الوقف" ووقع فى التاريخ "عملا" كما فى "الحمى" وأن نزع الملكية رغما عن صاحبها وقع من الرسول "قضاء" كما فى قصة سمرة بن جندب .

ثالثاً : الوحدة

التوحيد هو الأصل الأول من أصول الدين ، وقد تزامن وارتبط مع التوحيد القومى للأمة العربية . حيث نزل الاسلام ولم تكن الأمة العربية قد تبلور تكوينها بعد ، فجاء ليساهم المساهمة الأكبر فى توحيد هوية الجماعة العربية قوميا ، ويعتبر توحيد العرب أثرا مهما من آثار التوحيد الدينى ولذلك فإن إعادة التوحيد القومى للأمة العربية تمثل خطوة هامة وضرورية على طريق التوحيد الدينى .

والوحدة فى الناصرية هى الدعوة الجماهيرية والهدف الشعبى لعودة الأمر الطبيعى لأمة واحدة مزقتها أعداؤها ضد ارادتها وضد مصلحتها ولأن الوحدة تستمد مشروعيتها من عدم مشروعية التجزئة التى إصطنعها الاستعمار فقد طرحت الناصرية حقيقة أن المنطقة العربية يحق لها أن تنزع الى الاستقلال السياسى وإلى التعبير عن إرادتها السياسية المستقلة فى نوع من الكيان السياسى الموحد .

وقد انتقد الميثاق موقف ثورة ١٩١٩ ، فيما يتعلق بمسألة القومية والذى أشار الى عدم النظر خلف الحدود المصرية كما نص دستور ١٩٥٦م على الانتماء للامة العربية وعلى عدم الاعتراف بالحدود المصطنعة .

ان الناصرية هى أول من أعطت للمفهوم القومى مضمونا اجتماعيا واضحا فقد قال الزعيم الخالد : (إن الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقدمات ضرورية للوحدة وليس معنى هذا انه يتعين علينا الانتظار حتى يتحقق هذا كله تماما فى كل أرض لكى نبدأ الحديث أو العمل من أجل الوحدة . إن أهداف النضال تعطى لبعضها وتأخذ من بعضها وتعزز إحداها الأخرى وتتعزيز بها) . (١٩)

(لقد كان الكفاح من أجل الوحدة ، هو نفسه الكفاح من أجل الحياة ولقد كان التلازم بين

القوة والوحدة من أبرز معالم تاريخ أمتنا فما من مرة توافرت القوة إلا كانت الوحدة نتيجة لها).

وقد قال الزعيم الخالد في القومية (ان شعلة القومية ستبقى أبد الدهر عالية مرتفعة لأنها لا تنحصر في شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر في أفراد آخرين هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ولكنها تمثل الشعب العربي). (٢٠)

وعندما يتحدث عن العلاقة بين العروبة والاسلام "إن الامة العربية لا ترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والأخوى مع الأمم الاسلامية". (٢١)
(إن الاسلام ثورة والتضامن الاسلامي تحتاجه الشعوب الاسلامية). (٢٢)

وإذا كان الميثاق قد أشار الى الروابط الاسلامية الا أن فلسفة الثورة كانت قد وضحت بشكل لا يقبل الجدل تصور عبد الناصر للعلاقة بين القومية والاسلام حيث يتحدث عن الدائرة الثالثة وهي الدائرة الاسلامية التي تربط مصر بالعالم . ذلك أن ملايين المسلمين وتجعله - عبد الناصر- يشعر باحساس كبير بالامكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لا يخرج عن حدود ولأنهم لأوطانهم الأصلية بالطبع . لكنه يكفل لهم وإخوانهم في العقيدة ، قوة غير محدودة) .

وفي موقف آخر يوضح الزعيم بجلاء إمكانية وجود الانتماء الدينى المتعدد والانتماء القومى الواحد فيقول : (اننا اذا حاسبنا الناس على أساس دينهم فان ذلك لا يقودنا الا الى حرب أهلية .. وأنا لا أنظر للمسيحيين هنا أو للمسلمين على أنهم مسيحيون أو مسلمون وانما هم فى نظرى جميعا مواطنون). فهو لا يتصور مطلقا إمكانية إقامة الأوطان على أسس دينية.

إن الناصرية ترى فى علاقة الأمة العربية بالأمة الاسلامية علاقة تعاون وتضامن سياسى وعلاقة أخوة فى العقيدة . فى حين أن العلاقة بين الشعوب العربية هى علاقة انتماء واندماج وتمثل وحدة عضوية فوق أية فرد وبعد أى مرحلة .

وإذا كان من يناهض العروبة بالاسلام . بأن هناك تعارضا بين إقامة الدولة العربية الواحدة. والدعوة إلى الوحدة الاسلامية فاننا نذكرهم بما قاله المرشد العام للإخوان المسلمين (ان هذه الشعوب الممتدة من الخليج الى المحيط كلها عربية تجمعها العقيدة . ويوحد بينها اللسان وتؤلفها الوضعية المتناسقة فى رقعة من الأرض واحدة متصلة متشابهة . لا يحول بين أجزائها حائل ولا يفرق بين حدودها فارق ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للاسلام . ولخير

العالم كله . فلن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ووحدتها فالعرب هم أمة الاسلام وشعبه المميز) .

ويقول ابن باديس ممثل الجامعة الإسلامية في المغرب العربي عن العلاقة بين العروبة والاسلام (العرب أمة في القومية وفي السياسة ، والوحدة السياسية بمعنى وحدة الدولة أمر وارد بل واجب بين من يتمتعون منهم بالاستقلال عن مناطق نفوذ الاستعمار ، اما الأمم التي تجمعها رابطة الملة والاعتقاد الديني دون رابطة العروبة القومية فان رابطة الدين تثمر لها وحدة في النواحي الأدبية والاجتماعية - دون السياسية - ومن ثم دون الدولة الواحدة فلا بد والحال كذلك من التمييز بين نوع الرابطة) .

وجمال الدين الأفغانى يرى (أن النوع الانسانى واحد ولكن الخواص القومية توزعه الى شعوب وقوميات وبين الملة الاسلامية روابط مصلحة ووشائج إعتقاد لكنها لاترقى الى الحد الذى تجعل الممكن والأصلح بالنسبة لهم هو وحدة الخلافة أو الدولة الأمر الذى يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لرابطة القومية ودولتها) .

وأبو الأعلى المودودى يقول فى القومية ، أما القومية فإن أريد بها الجنسية فهي أمر فطرى لا نعارضه .. وإذا أريد بها انتصار الفرد لشعبه شريطة ألا يستهدف تحطيم الشعوب الاخرى إن أريد بها حب الفرد لشعبه فنحن لانعارضها كذلك إذا كان هذا الحب لايعنى العصبية القومية العمياء التى تجعل الفرد يحتقر الشعوب الأخرى وينحاز إلى شعبه بالحق والباطل على السواء. وإن أريد بها مبدأ الاستقلال القومى فهو هدف سليم كذلك فمن حق كل شعب أن يقوم بأمره ويتولى بنفسه تدبير شئون بلاده) أى أن المودودى لايعادى القوميه بإطلاق ومن حيث المبدأ فانه يعادى القوميه العدوانيه وقوميتنا العربية ليست كذلك لأنها خلقت وترعرعت فى أحضان ديننا الاسلامى الحنيف ، والناصرية وهى تؤمن بوحدة الأمه العربيه ترى ذلك ضروريا هاما لنصرة الاسلام والمسلمين فى أرجاء المعموره .

وإذا كان هناك من يناهض الاسلام ويعمل على الترويج لما اصطلح على تسميتها بالعلمانية أو اللادينية التى هى فى حقيقتها مذهب دينى فى المسيحيه وجزء من تراثها اللاهوتى وتعنى فصل الدين عن الدوله فلا معنى إذا للعلمانية بعيدا عن أصلها الدينى وظرفها التاريخى والجغرافى لأن جوهر الدعوة للعلمانية فى مجتمع المسلمين يعنى استبدال الشرائع والقواعد والأداب الاسلاميه بأخرى وضعية وإبقاء الاسلام مجرد شعائر وطقوس تؤدي بالمساجد فى الوقت الذى انتقل الاسلام بالعبادة من الصومعه إلى الشارع واعتبر مجرد إزاحة

الأذى عن الطريق صدقة ، وأسقط تلقائيا تلك الحواجز المصطنعة بين الدنيا والدين . وجاء فى الحديث الشريف (ليس منا من ترك دنياه لآخرته) ولا رهبانية فى الإسلام ، والزهد فى الإسلام ليس رهبنة جديده ولا هو اعتزال للحياه وانما هو الاكتفاء بالحلال لا التجرد منه فأزهد البشر هو الرسول العظيم .

إن من يقول بفصل الدين عن السياسه لا يفهم فى الدين ولا فى السياسه كما يقول الامام الخمينى ويسمئها الدكتور عصمت سيف الدوله بآية المناهضة ويقبر عنها بعض المفكرين بالمقالة الإبليسية^(٢٣) أو ينسبها البعض للإسرائيليات الجديدة^(٢٤) ويدعوها آخرون بالفصام النكد^(٢٥) ففى الاسلام يرتبط الدين بالدولة ارتباطا وثيقا ، ولا يمكن تصور دولة إسلامية بلا دين كما لا يمكن تصور الدين الاسلامى فارغا من المجتمع وسياسة الدولة ولقد كان قاضى بغداد ابو الحسن الماوردى هو أول من وضع الأسس النظرية لفكرة أن الاسلام دين ودولة.^(٢٦)

إن بعض فصائل الحركة الاسلامية قد صعدت من درجة الخلاف بين الناصريين وبين جماعة الاخوان المسلمين من المستوى السياسى الى المستوى الدينى فيحكمون على الثورة العربية بالعلمانية وهم يعلمون تماما أن الصراع بين عبد الناصر والإخوان ليس على الدين ولا خلافا على الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان سياسيا حول السلطة والحكم . وقد قال عبد الناصر : (هم يقولون القرآن دستورنا ، ونحن نخلع الملك ونقضى على الفساد ، والظلم الاجتماعى ، وتحقيق الجلاء ، فهل الذى نعمله خروج على القرآن)^(٢٧) .

إن المشروع الحضارى الناصرى هو مشروع قومى وليس علمانيا وهو خطوة على درب إحياء ذاتية الأمة العربية والإسلامية . فحضارتنا هى حضارة قومية لأنها المحصلة الأرقى لتفاعل الحضارات السابقة ، وهى حضارة ذات مضمون اسلامى ، لا يمكن نزع أحدهما عن الآخر ، أو انتزاعه منها فذلك محال . فهلا وعينا إسلامنا وعروبتنا جيدا وأبصرنا العلاقة العضوية بينهما.

هوامش

- ١- سورة الأحزاب الآية ٥ .
- ٢- سورة النساء الآية ٥٩ .
- ٣- سورة البقرة الآية ٢٣ .
- ٤- سورة البقرة الآية ٢٩ .
- ٥- سورة الغاشية الآية ٢١، ٢٢ .
- ٦- سورة الحج الآية ٣٩ .
- ٧- سورة القصص الآية ٥ .
- ٨- خطاب فى ٢٥/٤/١٩٦٤م .
- ٩- سورة هود الآية ٦ .
- ١٠- سورة الأنعام الآية ١٦٥ .
- ١١- سورة الزخرف الآية ٣٢ .
- ١٢- سورة النساء آية ٩٥ .
- ١٣- سورة البقرة آية ٢٨٤ .
- ١٤- سورة الحج آية ٦٥ .
- ١٥- سورة الجاثية آية ١٣ .
- ١٦- سورة الحشر الآية ٧ .
- ١٧- سورة الحديد الآية ٧ .
- ١٨- انظر : بحث الحمى فى الأحكام السلطانية للماوردى ص ١٦٤ .
- ١٩- خطاب فى ٢٢/٢/١٩٦٧م .
- ٢٠- خطاب فى ١٨/٥/١٩٥٨م .
- ٢١- خطاب فى ٢٧/٥/١٩٦٧م .
- ٢٢- خطاب فى ٢٢/٢/١٩٦٢م .
- ٢٣- الشيخ محمد رشيد رضا .
- ٢٤- الزعيم المغربى علال الفاسى .
- ٢٥- سيد قطب .
- ٢٦- أنظر : كتاب الأحكام السلطانية .
- ٢٧- حديث فى ٥/٩/١٩٥٤م .

الإسلام والمجتمع عند عبد الناصر

جورج المصرى

روى لنا الحكيم الهندى العظيم "راماكرشنا" أن أربعة من العميان انطلقوا يوما إلى فيل فأخذ كل واحد منهم جارحة من جوارحه وجسها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجره وجذع النخلة وأخبر الذى مس الظهر أن خلقت شبيهة بالهضبة العالية والرأبيه المرتفعه وأخبر الذى مس خرطومه انه طويل كالسهم .. إلخ . وهكذا أخذ كل واحد من العميان يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما وصفه من خلق الفيل . وهذا هو حال الباحثين حينما يحاول كل منهم معرفة حقيقة العلاقة الديالكتيكية بين الناصريه والإسلام . فإن كل فرد منهم لا يصيب الحق فى وجوهه ولا يخطئه أيضا بل يصيب منه جهة واحدة وبالتالى فإنه لا يرى من الحقيقة إلا وجها واحدا من أوجهها اللامتناهيه . فمنهم من وصفه بالإلحاد - أى عبد الناصر - ومنهم من صبغ أيديولوجيته السياسيه بصبغة إسلاميه محضة ردا على الفريق الأول . ولاشك أن أحدا لم يتوصل إلى الحقيقة المطلقة فى كل ذلك .

ولتدعى هذه الدراسة تقديم الإجابة عن التساؤلات الشائكة فى العلاقة بين الناصرية والإسلام ولكنها تحاول النظر إلى العلاقة من منظور مختلف أدواته المحورية التحليل (السوسيولوجى الاجتماعى) عبر مقدمة ، تعريف ، وظائف ثم روح الاسلام . وإذا كانت الدراسة تقدم - هى الأخرى - وجها واحدا من المسألة فأنها لاتدعى تحميل الناصرية بمفاهيم معينة كما انها لاتربط الإسلام بمعانى محدودة الرؤية ولكنها تحاول النظر إلى العلاقة بصورة مختلفة .

مقدمة

المنطلق الأولى لدور عبد الناصر فى إحداث اجتماعى يذهب إلى رؤيته الذاتيه المتفقة مع أنماط اجتماعية - ثورية كانت مهيأة ولم يحقها النسق البورجوازى - الاستعماري قبل الثورة فأطاح بالسلطة ابتغاء لفرض تلك الأنماط فى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقوضا بتلك التوازنية النسقية السائدة والمستندة على مقولة مجتمع النصف فى المائة ، وقد أكد أيضا على رؤيته الثورية فى ضرورة اقامة مجتمع يعتمد على القوى الاجتماعية صاحبة

المصلحة فى التغيير والثورة وعلى درجة تكيف عالية مع المكونات الحضارية للمجتمع بما يوجد درجة متقدمة من التوازن الاجتماعى وحداً أعلى من الرضاء النفسى للأفراد وفى ذلك تأكيد ناصرى للتغير الإرادى الثورى .

والناصرية كمشروع حضارى عربى حقيقة موضوعية تنتمى إلى لغة المجتمع الحى المتحرك عبر فعالية نهضته الجديدة ، فهى الإطار الذى حدد نوعية هذه النهضة وطبع ملامحها وأعطاهها ماهيتها الحضارية التى تميزت بأبرز ما يتميز بها حركات النهضة المعاصرة المتشابهة لدى شعوب العالم الثالث وكانت لها بالاضافة إلى ذلك ملامحها الخاصة التى تعطيها تكوينها الذاتى المختلف وكانت أهم تلك الملامح اعتماد النظرة الشاملة فى معالجة قضايا التطور والأخذ بمنطق القياس الموضوعى للأمور ، وقد ساعد ذلك على الوصول إلى بعض القواعد المنهجية واعتمادها ضمن المنهج الناصرى ، فتوصلت الناصرية إلى ان التفاعل بين الإرادة الإنسانية من جانب والواقع المادى القائم فى المجتمع من جانب آخر هو المسئول عن التطور وتحديد اتجاهه فكل من الإرادة الانسانية بقدراتها الإبداعية والواقع المادى بظروفه ومكوناته يؤثر فى الآخر ويتأثر به وليس فى مقدور أى منهما أن يدفع التطور الإنسانى قدما دون مساهمة فعالة من الآخر . كما توصلت الناصرية إلى أن التطور للمجتمعات لا يتم دون ضوابط ولكن تحكمه قوانين عامة من أهمها :-

١- قانون التقدم الاجتماعى :

فالتقدم يعنى تطور نظم المجتمع من صور بسيطة إلى صور اجتماعية أكثر تعقيداً الأمر الذى يكون ملائماً للعدد الأكبر من أعضائه اذا كانت الانسانية - بالضرورة - موضع التقدير.

٢- قانون التغيير الثورى للتطور الاجتماعى :

إن الصراع الذى يحدث فى المجتمع بين درجة التطور وبين قواه الإنتاجية من جانب وتختلف النظم الاجتماعية من جانب آخر يتحدد بفاعلية الانسان الثورية لدرجة أن المجتمع قد يدخل مرحلة ثورية فتنشأ نظم اجتماعية أكثر تطوراً لتشمل البناء الاجتماعى بأكمله وتحتويه فيقول الميثاق الوطنى (إن الثورة تقدم بالطبيعة . إن التقدم هو غاية الثورة والتخلف المادى والاجتماعى هو المفجر الحقيقى لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة بما كان قائماً بالفعل إلى ماينبغى أن يقوم بالأمل) .

٣- قانون نضال القوى الاجتماعية :

يتحدد تطور كل مجتمع عن طريق الاختلافات والصراع بين القوى الاجتماعية المحددة التى يتكون منها وهى صاحبة المصلحة فى غاية النضال وبين أعدائها الساعين إلى تقويض مكاسب تلك القوى والفيصل بينهما الموقف من الاستغلال والذي يتحدد بعلاقة المجتمع .

٤- قانون العلاقة بين المادة والروح :

تحدد العلاقات الإقتصادية فى الانتاج مباشرة أو غير مباشرة بقيام الإنجازات الروحية - القيمة كأساس لنهضة المجتمع وهى التى تتفاعل وتتساند مع العلاقات الإقتصادية (معنى الثورة الاجتماعية التى تعمل من أجل التغيير الاجتماعى الشامل بسقوط تحالف الاقطاع ورأس المال ونقل الثروة إلى ملكية الشعب العامل وسيطرته ولكننا فى نفس الوقت نعمل على قوانين الحركة والتغيير الاجتماعى والقيم الروحية - خطاب ١٩٦٣/١٢/٢٣).

. وتشير تلك القوانين إلى أهمية النظرة الكلية الشاملة التى ترفض انصراف الدراسة إلى الوصف المنتظم الموضوعى لمجموعه من الوقائع ذات الأهمية الثانوية بالنسبة للبناء القائم . فالنظرية الصحيحة من الوجهة الناصرية هى الوعى بمسلك عملى يستهدف التغيير . ويتأسس ذلك على ثلاث حقائق رئيسية أولها : أن الناصرية لم تبدأ من منطلق ثابت أو دوجماتيقي سواء كان مثاليا أو ماركسيا وإنما تبلورت من خلال معالجة المشاكل العملية الخاصة بالعالم العربى بشكل محدد فان انتماها الفلسفى ليس للفكر المطلق الذى كان سائدا فى القرون الوسطى وإنما للنسبية التى أصبحت الطابع المميز للفكر فى القرن العشرين ، وثانيها الحاجة إلى منظومة فكرية تقوم على التفاعل الدينامى الخلاق بين الإنسان والطبيعة وعلى العملية التكوينية التى يخلق الانسان عن طريقها ذاته ولكى يتم ذلك لابد من منهج يبدأ من المقدمات الواقعية حتى يصبح المواطنون مقدماته فى وجودهم الواقعى وعملية تطوره .. وتتمثل ثالثها فى وجوب التحرك بهذا التصور النظرى إضافة إلى ادراك ماهية الواقع لتأسيس نظام اجتماعى للحياة تظل النظرية فيه مصاحبه للمسلك العملى فتحلل الواقع المتغير وتصوغ تصوراتها تبعا لذلك . ومن هنا تأتى أهمية إدراك التفاعلات الواقعية التى عاصرت نشأة الناصرية . فقد تنامى الفكر الناصرى فى اطار حركة شاملة لمحاولة تعقل الوجود العالم - ثالثى والعربى (خاصة) الذى يعيشه الانسان العربى بحيث دفعه إلى ذلك وقوع ثلاثة أحداث هامة أثرت فى حياته لإيجاد أساليب علمية لمسايرة التطور العالمى المتفقة مع طبيعة العالم المتغيرة فى النصف الثانى من القرن العشرين وهى المرحلة التى ظهرت فيها الناصرية وتمثل

ذلك فى تعاظم قوة حركات التحرر الوطنى ، ظهور المعسكر الشيوعى كقوة كبيرة يتزايد وزنها - حينئذ - أمام المعسكر الرأسمالى ثم التقدم العلمى الهائل الذى حقق طفرة فى وسائل الانتاج .

وقد أدت تلك التطورات إلى النظر إلى الدين والاسلام فى المنطقة العربية باعتباره أحد الجوانب الهامة فى حياة المجتمع والثقافة والفرد . وحاولت سائر القوى السياسية التقرب منه لاكتساب الشرعية الشعبية ومعنى ذلك اهتمام المنظر السوسيولوجى للدين بدراسة الوظائف الاجتماعية التى يؤدىها للأفراد والمجتمع فضلا عن إبراز الدرجة التى يصل بها إلى مستوى الحفاظ على استمرارية تكامل المجتمع وتحقيق الوحدة النفسية للأفراد . فالدين ، وفقا لهذا المنظر ، لا يفهم بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع لأنه من نسق بنائى يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والسياسية والتعليمية داخل المجتمع . وعلى أية حال فإنه من الملاحظ أن دراسة الدين فى التراث السوسيولوجى لم تحظ بمكانة ثابتة فى العلم الاجتماعى . فقد نظر إلى الدين ، تحت تأثير الوضعية على أنه لاهوت وباعتباره أمر من الأمور المعيارية واعتقد البعض أن الدين لا يمكن دراسته أو تحليله . وشهدت الدراسات السوسيولوجية بعد الحرب العالمية الثانية إهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والأفكار والمعانى الذاتية والأديان التى كانت من الموضوعات المهمة فى البحث السوسيولوجى .

وفى هذا الإطار تأتى المزاوجة بين السوسيولوجيا والاسلام والناصرية بتواكب التطورات العلمية فى ميادين العلوم الاجتماعية من جانب ولتؤكد الدور المتزايد للإسلام فى حياتنا الاجتماعية من جانب ثالث ولتزيد - ثالثا - من قناعاتنا بالأيديولوجية الناصرية .

١- التعريف :

إن الدين عمل جماعى لا يخلو منه مجتمع . فهو سلوك عام يضم كافة الأفراد وعادة ما يفرض عليهم فرضا حيث يساعدهم على التخلص من إحباطاتهم الدنيوية فى محاولاتهم الحصول على الغايات الحتمية فى الخير والمحبة والجمال لأنه يعطى إطارا ميتافيزيقيا لعالم الحقائق يحاول فيه الانسان الوصول إلى السعادة المطلقة . ولم يقدم الدين عبر العصور الشعائر والطقوس التى تساعد على إيجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فحسب بل يقدم تفسيرات فكرية تسهم فى تكوين الحس الأخلاقى وتهتم الناصرية بالتمييز بين المشكلات المتعلقة بنشأة الديانات وروحانياتها وبين التى تعنى بوظيفتها لأن صدق

المعتقدات أو زيفها أمر يخص الميتافيزيقا وحدها . ولذا فان نطاق بحثها مال إلى الدور الذى تقوم به المعتقدات الإيمانية فى الحياة وقد أدى تنوع الأديان مابين سماوية أو وضعية (الطاوية- الهندوسية) إلى إشكالية فى تعريف الدين الذى قد يفهم من دين معين ولايتطابق بالضرورة على الآخر . وقد ساعدت رؤية الناصرية للكون كوحدة كلية فى تخطى تلك الجزئية لأنها تقوم بتحديد الجوانب التى تدرس من الظاهرة الدينية وتوضح الفاعلية الدينية فى التأثير على مكونات الحياة الاجتماعية باعتباره متغيرا يساهم فى تغيير أنماط سلوكية معينة فتفسر من هذا المنطلق بعلاقته بالمجتمع .

وحسمت الناصرية إشكالية التعريف بتركيزها على الأديان السماوية والابتعاد عن كل الصيغ الميتافيزيقية كإسناد تفسيره إلى غيبيات مجردة ، فتؤكد إيمانها بالإله الواحد وتنفى الديانة الطبيعية المستندة إلى محض الذهنيات للأفراد أو الديانات الخرافية وليدة التراكمات الحضارية الموروثة لبعض الشعوب مما يضى على التعريف الموضوعية التزاما بتوجيه المنهج السوسيولوجى وتمد الرؤية التاريخية للدين عند عبد الناصر إلى أعماق المجتمع الذى عثر فيه على ميلاد كل دين وانتهى إلى أن الروح الدينية كامنة فى المجتمع وأن كل ما هو دينى الأصل اجتماعى . فالحقيقة الدينية تمتاز بأنها مجتمعية لأنها لاتصدر الا عن المجتمع وتحقق مصداقيتها فيه ، فالدين موروث للشعب عن أسلافه فيميل إلى الثبات فى ميكانيزماته الداخلية من حيث الماهية والجوهر وتختلف الزاوية الذى ينظر منها الأفراد له ، والجماعات بدورها لاتقبل تغيير عقائدها أو إعادة النظر فيها حتى باختلاف القائمين على تنفيذ الدين والتحدث باسمه ، ولذا يمكن القول أن الدين عند عبد الناصر هو الموروث الشعبى الذى يتضمن الاسلام والمسيحية واليهودية وما يندرج تحت ذلك من تراث حضارى وتقاليد متوارثة (احنا اتعلمنا على أى اساس مين اللى علمنا الدين ؟؟ اتعلمناه من أهلنا . الواحد اتعلمه من عيلته واتعلم أن الدين ده حلال وده وتوارثنا هذا أبا عن جد - ١٩٦٨/١٢/٣).

وتتشابه تلك الرؤية مع فكر "إميل دوركايم" (١٨٦٨-١٩١٧) الذى اعتبر التوقية أكثر صور الدين بساطة وأسند هذا الاعتبار إلى الافتراض بأن قبائل الاورانتا الأسترالية تمثل مرحلة أولية فى النمو التطورى الذى يساعد المجتمع البدائى على ظهور الممارسات الدينية فى أوضح صورها لأن التوقية تشير إلى اعتقاد داخلى فى قوة غيبية أو مقدسة وفى مبدأ يحدد مجموعة جزاءات يتعين تطبيقها على من ينتهك المحرمات .

وتتعدى الاضافة الناصرية رؤية الاسلام الاجتماعى إلى أنه الحق والعدالة التى تنظر إلى الإرادة العليا التى تقيم الخطأ من الصواب بما يحمى ويحفظ القيم المتوارثة لامتزاج الاسلام بالتراث الاجتماعى وتفترض تلك الرؤية أيضا حتمية تفتيت الوضع الراهن بموروثاته الرجعية وإيجاد نسق حتمى جديد لاحداث المجتمع الثورى المرتكز على قيم روحية عقلانية تحس برفض الماضى والتطلع إلى المستقبل وأوضح أهمية الاسلام فى المجتمع بوضعه القواعد والقوانين المنظمة لعلاقة الفرد بالواقع والتى بدونها لايشيد تضامن اجتماعى . ولايكتمل بنيان المجتمع إلا بدور الاسلام الذى يترجم المقومات الخلفية والمثل العليا المتسقة مع الكيان الاجتماعى . فهو - فى مدلولاته الاجتماعية - تعبير عن الايمان فى إطار بيئى معين بقواعد محددة تكون محورا للترابط والائتلاف بين المواطنين فيهدف إلى توحيد ايمان أتباعه وإيجاد حلول للاهتمامات مما يعنى تزايد مصداقية الإسلام الإجتماعية لأنه يجد أصداء عملية فى نفوس المؤمنين وتسليما من عقولهم بسبب الالتقاء الواضح بين القوانين الإيمانية (العدالة مثلا) بقوانين تطور المجتمع وأهدافه .

وتتركز أدوار الإسلام فى المجتمع بتعزيزه الاتفاق حول طبيعة ومستوى الالتزامات الاجتماعية بتزويد المجتمع بالقيم التى تشكل اتجاهات أعضائه فتحدد لهم مستوى تلك الالتزامات وينظر إلى الإسلام بوصفه مساعدا لخلق أنساق قيمية ذات صفة تكاملية متماسكة.

وفى مثل هذا النوع من الهرم القيمى تجد الناصرية فى الإسلام قدرته المتمايزة فى تحديد ماهية القيم المطلقة واتجاهات الأفراد نحوها متدرجة من الماديات إلى المطلق المجرد أو تلبية المتطلبات الكثيرة لأفراد المجتمع وحاجاتهم الملحة مثل القضاء على الاستغلال وسحق الظلم وفى الأديان السماوية تبقى الرغبة فى الوصول إلى الكمال وفى العقائد الدينية يمكن قنل تلك الصورة فى جوهرها تبعا لمستوى الحضارة والتغير فى معيار القيم فيزيد الإعتماد على الإسلام بوصفه بوتقه حضارية للقيم التى تقوم مسارات الأفراد الحياتية . ولايمكن للناصريه الاستناد فى تعريف الاسلام على زوايا الاعتقادية اذا استبعدت الاعتقادات كقوى سببية فى تفسير الفعل الإنسانى ولذا يعرف (اجتماعيا) من خلال أنظمتة المطبقة فى المجتمع والسلوك الفعلى ، ومن الناحية الوظيفية ترى الناصرية أن الإسلام كنسق من الاعتقادات الايمانية والممارسات الاجتماعية الإيجابية يمكن المواطنين من النضال ضد المشكلات المختلفة ، فهو رفض الاستسلام للتخلف والتبعية أو لأية أمور تحاول خرق الارتباطات الإنسانية لأنه يحفز الأفراد على النضال بنجاح ضد التفسيرات المناقضة لروحه .

ولا يرى التفسير الماركسى البناء الحقيقى للاعتقاد الدينى باعتباره انعكاساً مباشراً للعلاقة البنائية بين الافراد والجماعات ولكن ينظر اليه على أنه مظهر من علاقة معينه للتفاعل أى علاقة الانسان بالانتاج الاقتصادى ، فطبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات الاساسية المهمة بعملية الانتاج هى التى تخلق الظروف المؤدية إلى ظهور نمط معين من الأديان ، ففى كل المراحل السابقة على ظهور المجتمع الشيوعى يقع الناس فى علاقة اغترابية مع كل من وسائل الانتاج .

أما الناصرية فلا تعتمد على الإيمان بالفجبيات المجردة فالغيب الذى تؤمن به وبوجوده من وراء الطبيعة العقلية المجردة مختلف عن الطبيعة المادية المنفعلة ، بل إن الإسلام شىء ذو قوة فعالة مؤثرة وذو أسلوب فى تصرفاته يتناقض مع الطرق التى تؤثر فيها المادة من حولها ، إذ أن هذه المادة يصدر عنها أثرها دون شعور أو اختيار منها ، أما القوة التى يخضع لها المسلم فيفهمها كقوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بإرادتها ، تلك القوة العاقلة المتدبرة ليست منظوية على ذاتها أو حبيسة ذهن المؤمنين وإنما هى ذات اتصال معنوى - حياتى بهم لممارستهم طقوس العبادة المتعددة .

٢- الوظائف :

ترى النظرية الوظيفية أن دور الدين فى المجتمع هو مساعدة الناس على التكيف مع الحقائق الثلاثة وهى اللاتوقع والعجز والندرة وما تتضمنه من إحباط وحرمان ووجود من يملكون ومن لا يملكون ، وتمثل هذه الحقائق الثلاث خصائص أساسية للوجود الانسانى وتوجد بدرجة متفاوتة فى كل المجتمعات الانسانية فالدين ينظر له إذن على أنه أكثر الميكانيزمات الأساسية للتكيف مع العناصر الاحباطية والمخاطرة وهو الذى يعطى إجابة لمشكلة المعنى ويجب على السؤال لماذا؟ "وبهذا يعطى للوجود الإنسانى معنى ويكون للانسان إجابات على المشاكل التى لا يستطيع العلم الاجابة عليها .

وتتبلور وظيفة الدين بوصفه الحافز على الفعل المتجه لقيم مثلى ، فالإنسان القريب من الله ليس انسانا يرى حقائق مختلفة لا يحس بها غيره فحسب وإنما هو يستطيع فعل أكثر مما يستطيعه غير المؤمن ، فالوظيفة الاجتماعية للدين تتمثل فى الحفاظ على تماسك الجماعة وما يرتبط بذلك من موضوعية متصلة به داخل نسق أوسع هو المجتمع .

وتتزايد أهمية الدين فى التغير الاجتماعى الذى يطرأ فى التحولات على علاقة الانسان بالانسان ويشير إلى أوضاع جديدة تطرأ على البناء الاجتماعى ككل والنظم وأدوات الجماعه

نتيجة قاعدة جديدة للضبط السلوكى أو كنتاج لتغيرها فى بناء فرعى معين أو فى جانب من جوانب الوجود الاجتماعى ذاته .

ويؤخذ التغيير الاجتماعى على أنه التعديلات التى تحدث فى أنماط الحياة فى مجتمع معين يكشف فيه عن نمو علمى لمصادر الاختلال الوظيفى وعوامله ويكشف أيضا عن البعد التاريخى للتغيير فى إطار حركة تغييره شامله (ثورة) تبتعد عن المسائل الجزئية وتمتد الى دقائق السلوك البشرى فى مظاهر ثقافته والحضاره والانتقال من البسيط إلى المركب ومن البدائى المتخلف الى الحضارى المتقدم .

واعتقدت الناصريه أن سياسة تذويب الفوارق بين الطبقات هى صيغه ملائمة للتغيير الاجتماعى . فهى تهدف الى ضمان السيولة الاجتماعية أى ضمان سيولة الانتقال بين الطبقات المختلفه وهو مايفترض :

(أ) تصفية الطبقات التى تملك ولا تعمل والتى تعيش على دخل بلا عمل والتى يصعب الانتقال اليها والتى لايمكن أن تتعايش مع الطبقات الأخرى ، ويتطلب تصفية هذه الطبقات النزول بملكياتها إلى المستوى الذى يلزم أصحابها بالعمل ومعنى ذلك فرض العمل على مختلف الطبقات بحيث يتحول أفراد المجتمع الى عاملين .

(ب) ضرورة أن يصبح العمل أساسا للقيمة الاجتماعية للفرد وأن يصبح المصدر الأساسى للدخل وبذلك لاتتحدد مكانة الفرد الاجتماعية بناء على الامتيازات الطبقيه الموروثة بل بناء على دوره فى المجتمع بحيث يمكنه تغيير المكانه بتغيير الدور .

(ج) ضمان التقارب بين الطبقات الأخرى وذلك بالحد من الثروات والدخول الكبيره ورفع مستوى معيشة الطبقات الفقيرة .

(د) إقرار مبدأ تكافؤ الفرص عملا وخاصة فى نطاق الخدمات الأساسية اللازمه لحياة الإنسان ولتنمية قدراتها ومثلها التعليم والعلاج . ويلعب التعليم المجانى دورا محوريا فى تذويب الفوارق بين الطبقات لأنه يفتح مجال الحراك الاجتماعى إلى أعلى أمام كل قادر على إثبات كفاءته فى مختلف الأنشطة والوظائف .

ومعنى هذا أن التذويب يعنى ضمان السيولة الاجتماعية أى ضمان سهولة الانتقال بين الطبقات بحيث لاتقوم عوائق من القانون أو من الواقع تحول دون جهود الأفراد فى هذا السبيل وبذلك تحل ظاهرة الفئات الاجتماعية المفتوحة محل ظاهرة الطبقات المغلقة .

وتستند الناصريه فى تحليلها الوظيفى للإسلام والتغيير الاجتماعى على الرؤية المتكامله للإسلام بوصفه فعلا حافزيا للتغيير فى المجتمع الذى يظهر فيه الإسلام على أنه الوحدة الأكثر تأثيرا فى التحليل الاجتماعى . ويجد الباحثين لدى "ماكس فيبر" اهتماما بالتغير كعنصر أساسى من عناصر التفاعل الاجتماعى يفوق مستوى اهتمام "دور كايم" بهذه القضية . ويتضح ذلك من نظرة كل منهما لهذه القضية من خلال علاقتها بالقيم الدينيه . فبينما يؤكد "دوركايم" على دور القيم الإمبريقيه فى تحريم المساس بالحاله النظاميه الراهنه نجد "فيبر" يوضح من خلال نظريته عن النبوة وعملية الصياغة العقلانية للكاريزما الدور الآخر للعنصر القيمى المتعلق بالقيم كوسيله إداريه فى إحداث التغيير الاجتماعى . ولايعتبر "ماكس" فيبر منتقضا فى هذا الاطار لما يذهب اليه "دور كايم" وإنما نجده يوسع الدور الذى فشل فى تأسيسه للقيم ويعزى نجاح "فيبر" فى ذلك إلى منظوره المقارن واهتماماته بقضايا التغيير الاجتماعى .

وتربط الناصريه بين التغيير الاجتماعى والصراع الاجتماعى . فالصراع عملية حتمية فى كل النظم السياسيه ويتخذ أبعادا متباينه فى كل منها ولكنه موجود بوصفه جزءا من الذات الإنسانية وهو البعد الواضح للتعامل فى عملية السعى المستمر نحو خلق نظام جديد . والصراع مهما تعددت أنماطه وقنواته يسهم فى تحقيق الوحدة والاتساق بين أفراد المجتمع . كما يؤدى الاستمرار إلى إعادة تكييف المعايير وبناء القوه داخل الجماعات مع حاجة الأفراد والجماعات المكونة له .

وقد رأى عبد الناصر أن الصراع الطبقي لم ينشأ مع بدايات المجتمع لأن الأفراد خلقوا متساوين والهيكل الاجتماعى بطبيعته متناسق يحصل فيه كل فرد حسب جهده لأن الطبقات نشأت نتيجة استعمال سلاح رأس المال لاستغلال وطالما استمرت التناقضات والفوارق سيستمر الصراع الطبقي بين من يملكون وبين من لا يملكون .

وتعنى الطبقة فى الميثاق الوطنى قوى منظمه متصارعه . وهو المعنى الذى جاء فى البيان الشيوعى ولكنه فى بيانه لأسباب الانتماء الطبقي لا يأخذ بتحليل الماركسيه لأسلوب الانتاج وعلاقاته وما يبنى عليها من نظريات أخرى (فائض القيمة) بل يرجعها الى احتكار ثروة الشعب ويضع الميثاق الحل فى إطار الديمقراطية التى هى سلطة كل الشعب لأن الصراع الطبقي متوقف على موقف الدوله . فحين تكون الدوله ليبراليه يصبح الصراع حتميا وطبيعيا وحين تكون الدوله ديمقراطيه اشتراكيه تبقى الرجعيه الرأسماليه طبقه من حيث هى معاديه ومتصارعه وتتحول بقية الطبقات إلى قوى لانتفاء عامل الصراع بانتفاء مبرراته حتى مع

وجود الفوارق بين الطبقات إذ أن الدولة ستقوم تحت قيادتها الجديدة بتذويب هذه الفروق سلميا ، ويعبر ذلك عن قناعة الناصرية بالانسان (إن النصر عمل والعمل حركه والحركه فكر والفكر فهم وإيمان . وهكذا فكل شىء يبدأ بالانسان) .

وتركزت تجربة الثورة الاجتماعية فى مصر فى إحداث تغييرات ثوريه فى المجتمع لتمس أهم عناصره بالعمل على التلاؤم التدريجى بين الأنساق الاجتماعية وبين المؤثرات الخارجيه (خارج النسق) مثل ما حدث فى قرارات يوليو ١٩٦١ ومن ثم يميل النسق الى التكامل متخطيا المفهوم البنائى التوازنى الذى تقول به المدرسه الوظيفيه " إذا كان النسق الاجتماعى يسعى الى التلاؤم التدريجى مع التغييرات الخارجيه ومن ثم يسعى سعيا مضطردا إلى التوازن والتكامل فإن من الواضح ان هناك احتمالا كبيرا بأن يقوم النسق الاجتماعى بمقاومة التغير الخارجى فيفضل فى أن يتلاءم معه " .

ولكن اذا كان النسق يسعى الى التلاؤم ليصل الى وضع متوازن يستجيب فيه لكافة القوى التى تمارس تأثيرها عليه فإن النسق يصبح متوازنا لانبثاق التغير من الضمير الجمعى له فلا يسعى الى مقاومتها لأنها معبره عن حاجاته وتخدم قطاعات من الوحدات الاجتماعية المكونه له وهى القوى صاحبة المصلحة فى التغيير والثوره .

وحيثما عمل عبد الناصر فى قرارات ١٩٦١ إلى خلق تغييرات مضادة لاتجاهات النسق المحافظه - الرأسالية محدثا خلاا وظيفيا فيه فإن ذلك قد أدى الى انعدام التكاملية النسقيه السائده . وكان ذلك من خلال تصور للإسلام يقوم على أهميته الحيويه فى التغيير واتساقه مع المفاهيم الجديده للعدالة الاجتماعية ، وانهاء سيطرة رأس المال الخاص على القرار الاقتصادى مقابل التزايد الواضح لدور الدولة المعبره عن قطاعات عريضه من المواطنين فمن وجهة النظر السوسيولوجيه يعد الاسلام ديننا شاملا لانه :

١- لا يحصر دعواه بحدود إقليميه معينه .

٢- لا يحصر تطبيقه فى بعض النظم دون غيرها .

٣- ليس له نوع من الاستقلال الوجودى فى النص الموحى به . ولا يمكن أن يتسارع الاسلام مع الممارسات العمليه للمجتمع الذى ينتشر به . وهناك فى الاسلام نسق قيمى موحد يحكم كل جوانب الحياه الاجتماعية وليس هناك انفصال بين المسجد والمجتمع الذى يعكس القيم الإسلاميه فى كل أفعاله وبالتالى فإنه يعتبر المظهر للنظام الاجتماعية وأن هناك علاقة وثيقة بين القيم والاعتقاد وبين الواقع الاجتماعى .

* وفى الاسلام هناك نموذجان رئيسيان من التغيير المعترف به :

الأول : حركة تقدميه نحو تطبيق (الطريقة) الاسلاميه فى الحياه وتمثل تقدما نحو الطبيعه الإنسانيه . وقد يتفرع من هذا النموذج مبادئ تطبيق (الشريعة) الاسلاميه أو نموذج (الحاكميه) لله أو تطبيق الحدود .

الثانى : حركة نكوصيه نحو الجشع الانسانى والمصالح دون التزام بالقيم الأخلاقية الإسلاميه وهذه حركة نحو عدم التكامل الإجتماعى . ولتجنب التفرقه بين الواقع الإجتماعى والقيم الدينيه ، فإن الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيره ، وهو ما يفسر لماذا قامت الشريعه بتعريف ماذا يجب أن تفعل تاركه كيف حسب المكان والزمان .

وكانت فكرة قرارات يوليو ١٩٦١ منبعثه من التوافق الأيدلوجى فى فكر عبد الناصر بين الاشتراكية كحتمية تاريخيه للمجتمع فى ظل ظروف متغيره والإسلام باعتبار العلاقة الديالكتيكية بينه وبين البناء الاجتماعى الذى يولد بالعقائد الانسانيه ويكشف عن التضامن بين اعضائه فى اتجاههم نحو إقامة نموذج مجتمعى جديد ، إن مفهوم الزمن فى الفكر الناصرى ليس إسلاميا خالصا كزمنيه الفقهاء أى أنه لا ينكر التاريخى ولا يعترف باحداث قد خارج الزمن وخارج التاريخ ولكن هذا الزمان لن يكون وحده ، المسؤل عن تغيير الأحداث ، وفى الأزمات والمحن العصيبه وفترات التغير الاجتماعى سيتداخل الأمر الإلهى مع الطبقة لتقديم نموذج اجتماعى مستمر ويتجدد مع التاريخ ، نموذج للكفاح نحو العدالة الاجتماعيه يستشرف المستقبل ويعجل فى سير التاريخ .

وقد تصورت القياده الناصريه دور الإسلام فى محاولة إعادة تأسيس النظام الاجتماعى بتصوره لضرورة تنشيط بناء أخلاقى متصل به فى المجتمع يعمل على توفير نوع من الالتزام تجاه الاسلام . فالتحول من نموذج الى آخر يصاحبه أزمة على مستوى المجتمع ككل ويحدد دور الإسلام وفاعليته بمدى إمكانية النخبة لاستخدامه فى مواكبه التغيير والإعداد له . ولهذا فإن المرحله الانتقاليه (الخمسينيات والستينيات) للمجتمع من تقلص دور الإرادة الوطنيه سياسيا وما ارتبط بها من هيمنة لقوى الاقطاع والاستعمار ورأس المال المستقبل على الصعيد الإقتصادى إلى مرحله الاستغلال الإقتصادى والسياسى تتطلب دورا ثوريا للإسلام فى المحافظه على تماسك الأمة والتي يسعى معها إلى اقرار توازنات جديده للقوى الاجتماعيه المسحوقة لأن التغيير فى الأنساق الفرعيه (المجال الإقتصادى بتأثيرات الاشتراكيه) يعد مظهرا حتميا لعملية التوازن فى النسق الأكبر وهو المجتمع . فالوظيفه الأساسيه للتغيرات

التي تقع في الأنساق الفرعية هي التأكيد للاستقرار في النسق الأشمل وفي ظل فاعليه
ميكانيزمات الضبط الاجتماعي في المستويات الأخرى والتي تؤدي دورا هاما ونعنى بها
الاسلام .

وترى الناصريه أن الاسلام يؤدي إلى سيطرة الأهداف الجمعيه للمجتمع ويميل إلى تثليل
الأفراد للتوقعات المستقبلية نتيجة ادارتهم للماضي وتراكماته وعملية تخطيهم لإمكاناتهم
المادية فيتلاشى حدوث الاغتراب الناشئ عن سيطرة قوى غريبه على مقدرات مستقبلهم
ويطور المجتمع دائما طرقه المعينه لمعالجة أوضاع أفراده المعنيين بتحقيق المستقبل .

ويؤدي الإسلام هذه الوظيفة (ضمن وظائفه العديده) باعتماده على قيمه النضاليه الثوريه
التي تؤمن بالثوره ضد الاستغلال والتفرقة الطبقيه وهكذا فإنه بتقديسه للمعايير والقيم
يساعد على الضبط الاجتماعي بإضفاء شرعية على الأنماط المميزه للمجتمع لتوافقه مع آلياته
واتساقه مع ميكانيزمات تحركاتها المستقبلية .

٣- روح الإسلام :

اتخذ المفهوم التقدمي للاسلام بعدا حاسما في الأدبيات الناصريه حيث مزج عبد الناصر
القيم الاجتماعيه بالدين فكان معبرا عن رؤية نظريه محدثه واكبتها فهم عملي للواقع
ومتطلباته . فقد أكدت القياده الناصريه على أهمية الاسلام كقوة تكاملية في المجتمع
ومحوره المفاهيم الاسلاميه في التغير الاجتماعي للوصول الى المجتمع الجديد .

وقد امتلأ التراث الناصري بإشارات بارزه إلى وظيفة الإسلام المعياريه ودوره في الثوره
الاجتماعيه فيما يصطلح على تسميته بـ"روح الإسلام" وتعنى بها النموذج المستخدم لتفسير
فحص الظواهر المعقده وتحليلها في إطار جديد من الأفكار الموجهة للسلوك الإنساني كنسق
قيمي جديد يشكل دوافع سيكولوجيه للإنسان نحو بناء مجتمع جديد .

ولاستند التنميه المستقله إلى دافع مكتسب وإنما هي نشاط ثوري يؤكد أهمية فك
الإرتباط بالرأسمالية العالميه ومنع الاستغلال في التنظيم الاجتماعي الاشتراكي القائم على
أنقاض تحالف رأس المال والاقطاع بقيادة تحالف قوى الشعب العامل فتؤكد روح الاسلام على
فكرة العداله وتكافؤ الفرص وذلك ماتعمد عليه الأفكار الدينيه أيضا في جوانبها
الاجتماعيه وتتناقض تلك الأفكار الناصريه مع رؤية ماركس لعلاقة الدين بالنظام الرأسمالي
فقد إعتقد ماركس بأن الطبقة المسيطره في ظل الرأسماليه تستعين بالتعميه الدينيه لاستبقاء
الطبقات المغلوله على أمرها في حاله عبوديه مستديمه تستند إلى قبولها الإرادي نفسه وحينما

تنتهى ضروب العبودية الاقتصادية أو الاستغلال الطبقي فى المجتمع الشيوعى ينهار الدين من تلقاء نفسه لكنه لن يجد له موضعاً فى مجتمع لا طبقى تسوده ضروب من التنظيم العقلى بين علاقات الانتاج (١١) .

أما الناصرية فتتهم بإظهار العقلانية والعمل فى الاشتراكية وروح الإسلام ليس العامل الوحيد الذى أنتجها ولكن الهدف هو بيان أحد الجوانب الرئيسية فى المجتمع الجديد من حيث إحساس الأفكار التنموية بالواجب الاجتماعى وسماتها التخصصية لأنها لم تكن إلا وصولاً ثورياً للتقدم ومن ثم فإن الروح الجديدة تتلازم مع قيم الإسلام التى تحض عليها فى نفس الإطار الذى يعنى بأهميته فى التوجه نحو مجتمع التنمية المستقلة الاشتراكى .

وهناك خاصيتان أساسيتان ميزتا الشخصية الجديدة بحيث خلقت لديها روح الإرادة الثورية وهما العمل واستمراريته والاعتماد عليه كمعيار وحيد للقيمة ثم الرغبة فى التحرر من قيود الرأسمالية العالمية وتقويض أسسها . وخلق ذلك موقفاً يتضمن أهمية خلق النسق الاجتماعى الشامل كما يتطلب حياة الإنسان كوحده مصغره لذلك النسق متحرراً من أية بناءات معيارية متصله بالبناء المعرض فى مرحلة الاستغلال لأوضاع من شأنها إعاقة فعله فى المجتمع .

ويعنى ذلك أن الإنسان بقيمه الخاصة المستمدة من الإسلام يطرح القيم أو الشروط التى تحكم مسارات فعله مؤسسا للتفاعل الاجتماعى الميسر لتخليق العلاقات الاجتماعية المتسقة من خلال الأدوار والمكانات المحددة للمواطنين وفقاً لتخطيط مركزى يسعى نحو التنمية المستقلة .

ونتيجة لذلك يتسم وجود الفعل الإنسانى بالإرادة المطلقة والقدرة الاختيارية على الفعل لأن الإنسان إرادته منضبطة بالقيمة المعيارية الإسلامية الساعية إلى صياغة تماسك المجتمع . فالإسلام يشكل بالضرورة ضوابط للإنسان فى المجتمع بإعطائه دوراً هاماً حيث يعد مولداً للفعل خاصة المؤسس لنموذج التنمية المستقلة والتى تجعل منها وسيلة لتحقيق الرؤية الإسلامية فى إطار اجتماعى محدد . ويتركز ذلك فى عدة نقاط :

الاولى :

فيما يتعلق بالإسلام كنسق معيارى أخلاقى له دور فى صياغة وجهة الإنسان العربى وخاصة ذلك المنتمى الى قوى التحالف فيتبدى الإسلام بكونه ديناً سماوياً يرتكز على الواقع العملى فى التطبيق ودفع الإنسان لممارسة عمله اليومى فى وعى بمقتضيات كل موقف فيتمثل هدفه فى الانسجام مع النموذج التنموى الجديد . ويعنى ذلك تقديس الإسلام لمبادئ العدالة

والمساواة فيكتسب الإنسان فيه تطابق القيم التي يحض عليها الإسلام وما تنادى له الاشتراكية . ويدفع الاسلام الفرد الى القيم الثورية ويحضه على التغيير وهو ما يؤكد قدرات المواطن العربى على السعى نحو صياغة المجتمع وفقا لفكرة إيمانيه يحملها فى إطار ماينبغى أن يكون عليه الواقع ، فقال عبد الناصر فى خطاب ١٩٦٤/٤/٢٥ :

الإسلام لم يكن دينا فقط ولكنه كان دنيا ، كان ينظم العدالة على الأرض وينظم لنا المساواة ويتيح تكافؤ الفرص .

الثانية :

فيما يخص البناء القيمي للإنسان العربى ، نجد ملامته لنمو النموذج التنموى ودفع ضرورة تطوره فى المجتمع الثورى والذي تؤكد تعاليمه على العدالة الاجتماعية والتحرر من الاستغلال الطبقي وتأمين مستقبله وما يعنى تميزه عن المجتمعات الأخرى بالانفتاح على التجارب الانسانية بمنظور جدلى يؤمن بترايط الظواهر ودور التجربه فى تنقيح الفكره وامتزاجه بالشعوب التى تضافر جهودها معه للتخلص من هيمنة الرأسمالية العالميه ، فيعتمد الإنسان العربى على امتلاكه لنوعية ما من المعرفة للتجارب الانسانية فى الدول الناميه بما يعطيه ضمانه الإسهام الايجابى فى مسيرة الإنسانية نحو العدالة والحرية .

الثالثة :

يتشكل دور الفاعل فى المجتمع الجديد فى التطور صوب الاشتراكية من حيث قيادة القطاع العام للتنمية بسيطرة الشعب على وسائل الانتاج والاتجاه نحو إعادة توزيع فائض العمل الوطنى على أسس من العدالة بعد تحرر الارادة السياسيه التى تشكل منطلق الناصريه الأيديولوجى ، فأصبح ثبات المجتمع هو المتغير المستقل بحيث دعت الى الثوره ورفض امتداد الماضى الى المستقبل بالعمل على إعادة تشكيل الحاضر استنادا الى الارادة الواعيه للمواطن .

ويعنى هذا الاتساق المنطقى بين الفاعل العربى (الانسان) وامتلاكه لمقدرات الإراده بالنظر إلى قوة التنظيمات النسقيه المحيطه (الاسلام) وتأثيرها على سلوكه بما يدفعه نحو تطبيق التعاليم الاسلاميه ومبادئها الجوهرية المتحوره حول العدالة " أن روح الاسلام تدفع الى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسيه والحرية الاجتماعيه والحرية الثقافية - كلمة ١٩٦٧/٣/٢٧ وقد تقترب الناصريه فى موقفها العقائدى من رؤيه ماكس فيبر فى كتابه الشهير " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" ويقوم الافتراض الأساسى فى الكتاب على أن الرأسمالية كأبرز ظواهر العصر الاقتصاديه فى القرن الثامن عشر هى نتاج

للروح الدينى البروتستانتى بأخلاقه ومعتقداته وخاصة عند أتباع الطائفة الكالفينية التى تشجع الاستثمار والإدخار وتقديس العمل واحترام المهنة . وقد فرضت تلك الطائفة القواعد المنظمة للسلوك الاقتصادى ونبذ التكامل .

فتفرض الحركة استنادا الى قيم الأمانة وصدق القول واتقان الحرف والاهتمام بالعمل . ومن هنا يرتبط علم الاجتماع الاقتصادى عند فيبر بمصادر دينيه وأسس قيميه وأخلاقيه حينما ينظر إلى الدين بوصفه أحد العوامل الأساسية فى تنظيم السلوك الاجتماعى فبرزت الرابطة السوسيولوجية التى تؤكد وظيفه الدين الاجتماعية .

ولكن روح الإسلام فى الفهم الناصرى تحفز العقل الإنسانى نحو العدالة وبناء مجتمع تنموى جديد والإنسان العربى فى سعيه لذلك يسير مسترشدا بالقيم الإسلاميه لإقامة المشروع الحضارى العربى الناصرى ، فالدين لايشكل بحد ذاته أيديولوجية سياسية وإنما يصلح الفكر الدينى المستمد من الدين بالطبع لأن يكون منطلقا لأيديولوجية سياسية وفى ذلك اعتقد عبد الناصر بوجود الوظيفة السياسية للإسلام بتوجيهها دعما للسياسة العامة وبما ساعد على تحقيق التعبئة الاجتماعية والسياسية للمواطنين فى إقامة مجتمع جديد .

عن الإسلام والاقتصاد

عبد المبنى سعيد

المجتمع الإنسانى مجتمع مركب الحركة والتغير . ولو كانت قطاعاته المختلفة التى يتركب منها تتحرك فى اتجاه واحد وبنفس المعدل ، لما اقترنت تغيراته بمشكلات جدية ذات أثر . انما ترجع المشاكل أساسا الى عدم التوازن فى حركة المجتمع . وهى مشاكل عدم توازن تتسبب عن تنافر بعض القطاعات أو نشوزها عن التجاوب مع حركة المجتمع ، كأن تقف فى مكانها جامدة ، أو كأن تتحرك فى اتجاه جانبى أو مضاد . وحتى لو سارت كل قطاعات المجتمع فى نفس الاتجاه فهى لا تسير فيه بنفس المعدل . فتكون حركة بعضها بخطوات أسرع أو أبطأ من المعدل المتوسط . ولهذا تلجأ الدول الى التخطيط لتنسيق حركة المجتمع على نحو يحد من الخلل ومشاكل عدم التوازن . فالمخطط يحرص على زيادة سرعة القطاعات البطيئة التحرك ، أو إبطاء سرعة القطاعات المسرعة اذا تعذر ذلك ، ويبذل قصارى جهده لضمان تحرك جميع القطاعات فى اتجاه واحد وبمعدل متوازن . ولعل دروس الثورة الصناعيه الأولى التى أحدثها اختراع الآلات المتحركة واستخدامها كبديل للعمل اليدوى على نطاق واسع ، أحدثت تقدما اقتصاديا ضخما اندفع فى طريق النمو والانتشار بخطوات سريعة دون أن يصحبه تقدم اجتماعى مماثل . الأمر الذى أدى الى الخلل فى حركة المجتمع وظهور العديد من المشاكل وأخطرها تفشى البطالة . وتعاقب الأزمات الاقتصادية ، ومشاكل الاكتظاظ فى المدن والمراكز الصناعية النامية التى اجتذبت أعدادا كبيرة من السكان مع النقص الكبير فى مرافقها الصحية والاجتماعية وخدماتها الثقافية .. ألخ ، ولم تلبث هذه المشاكل أن أدت بتفاقمها الى ازدياد حدة التوتر الاجتماعى ومضاعفة عوامل الصراع الطبقي . هذا فضلا عن قيام الحروب بين الدول لاستغلال خاماتها وأيديها العاملة الرخيصة وتحويلها الى أسواق محتكرة لتسويق منتجاتها .

ولقد عانت الإنسانية ما عانت من مشاكل هذه التفرقة الخطيرة بين التقدم الاقتصادى والاجتماعى طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وكان حتما أن يدرك الناس على ضوء التجربة المريرة وما عانوه من ويلات الأزمات والحروب والقلق الاجتماعى ومشاكل الفقر والبطالة ، وجوب العمل على تحقيق تقدم اجتماعى بصاحب التقدم الإقتصادى فى تقدمه بخطوة ، ويحقق التوازن الواجب فى حركة المجتمع . وكان الفضل فى ذلك لظهور حركة

الترشيد التى استهدفت إعادة تنظيم الحياة الإقتصادية على أسس علمية رشيدة تحصر ما يكتنفها من اسراف أو ضياع فى أدنى حد مستطاع ، وتحقق وتحقق بفلسفتها الاجتماعية الواضحة التقدم الاجتماعى المنشود فلقد تصدت حركة الترشيدي لإحلال العقلية الإنتاجية محل العقلية الاستغلالية الباغية ، وإقامة النشاط الإقتصادى على أساس مشترك من تبادل الخدمات لمصلحة المجموع وفى ظل مايمكن أن يسمى بدوره العطاء الخيرة . فلم يعد الغرض من النشاط الإقتصادى فى نظر الترشيدي تهيئة فرص الربح لأفراد قلائل ، وإنما تحقيق الإستغلال الأمثل للموارد الإقتصادية وتوجيهها لتحقيق أفضل اشباع للاحتياجات المواطنين ومتطلبات المجتمع . كما غيرت النظرة الى العامل من مجرد أداة انتاج يستخدم بأقل أجر ممكن الى شريك فى الإنتاج وانسان له احساساته وغرائزه واهتماماته وميوله الخاصة ، ومن ثم يجب الاهتمام بكسب رضا النفسى ورفع معنوياته إذا أريد رفع مستوى كفايته الإنتاجية . وأفصحت نظريات الترشيدي الخاصة بالأجور أن العامل مستهلك بقدر ما هو منتج ، وأن العمال يمثلون أقوى مصدر للقوة الشرائية . ومن هنا يؤدى رفع أجورهم الى اتساع الاسواق وترويج المنتجات وانتشار الرخاء . وهكذا أدى التطور الذى أحدثته حركة الترشيدي فى الفكر الإقتصادى الى زوال فكرة وجود تناقض بين الأجور والأرباح وثبوت قصر نظر العقلية الاستغلالية البالية .

إلا أنه على الرغم مما حققه هذا الربط بين التقدم الإقتصادى والتقدم الاجتماعى من نتائج طيبة ، فقد ثبت فشل حركة الترشيدي ، أو الثورة الصناعية الثانية كما تسمى عادة ، فى تحرير الإنسان من غلبة المادية على مدينته المعاصرة . فعلى الرغم من القضاء على الكثير من الصور العتيقة للاستغلال ، ظلت المادة وحدها هى العنصر المسيطر فى المجتمع ، وظلت القيم المادية هى السائدة والمتحكمة ، مما أدى الى ضعف الإيمان وانحسار الكثير من القيم المعنوية والروحية .

حقا لقد دعم الرخاء فى كثير من الدول وتحولت الى مجتمعات استهلاكية ينعم المواطن فيها بمستوى استهلاكى رفيع ، ولكن هذا المستوى مطرد الارتفاع فى الدول المتقدمة ، بينما تعاني غالبية أبناء الدولة النامية والفقيرة من العوز والحرمان ويهددها الجوع . والمواطن فى الدول الغنية والمتقدمة لا يشعر رغم ارتفاع مستوى استهلاكه بالراحة والرضا ، بل هو يتطلع للحصول على المزيد ولا يقف طموحه عند حد ، وقد وضعت حياته المعقدة تحت ضغوط نفسية

لا قبل له بها ، مما أدى الى انتشار أمراض القلق والانحراف والميوعة والسلبية وعدم الاكتراث أو اللامبالاة ، الأمر الذى أدى الى ارتفاع عدد حالات الانتحار ، وارتفاع معدلات الإصابة بالأمراض العصبية والعقلية . وهذه كلها مظاهر لمجتمع غير متوازن ، لأنه رغم ما حققه من تقدم اقتصادى واجتماعى يعانى أشد المعاناة من ضعف أو انحسار الايمان ، ويعيش فى فراغ روحى .

لهذا بدأت الدعوة الى القيام بثورة تستهدف العودة الى الايمان واحياء القيم والضوابط الخلقية التى جاءت بها الرسالات السماوية لخير الإنسان ، ومن ثم تحقيق التوازن بين التقدم المادى والتقدم الروحى فى عالم أخذ الغرور منه مأخذه فظن أهله أنهم يستطيعون بما حققوه من تقدم علمى وتكنولوجى أن يهيمنوا على أقدارهم بارادتهم المطلقة الجامحة بدون الاستعانة بهداية الله عز وجل .

وإذا كان العالم بعد أن دفعت به الفلسفات المادية وغرور العلم الى هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر والمهدد بالفناء الشامل قد اتسعت الشقة بينه وبين القيم الروحية والخلفية المنبثقة عن الدين فهذا لايعنى أن الدين قد تحول إلى فكرة عتيقه لا مكان لها فى غير المتاحف ، وأن التقدم العلمى والفنى الذى حققه الإنسان فى عصر الذرة والقضاء لابد أن يطرح جانبا تلك المعتقدات المثالية الحاملة التى تعلق بها الناس قبل نضوجهم الفكرى وقت استغراقهم فى متاهات ما وراء الطبيعة وأسرار الكون أن فكرة الدين وماتنطوى عليه من قيم ودوافع روحية وخلقية ايجابية بناءة فكرة حية خالدة لايمكن أن تطرح جانبا ، أو أن تموت ، ولاغنى عنها للانسانية مهما بلغت من تقدم ، وذلك لسبب بسيط واضح وهو أن الدين لايقف موقف العداء من التقدم ، بل هو يباركه ويدعو اليه . ومن هنا كان عالمنا المعاصر أحوج مايكرن الى العودة إلى رحاب الإيمان والى تهذيب تقدمه المادى بتقديم روحى متوازن .

ولكم سرنا أن نرى الدعوة الى مثل هذه الثورة الثالثة التى تستهدف تحقيق التوازن المادى الروحى فى حركة المجتمع ، تشق طريقها الى مؤتمر العمل الدولى ، وأن تحتل مكانا بارزا فى الدورة الثالثة والخمسين عام ١٩٦٩ ، وهى الدورة التى احتفلت بها منظمة العمل الدولية بيوبيلها الذهبى وقد بارك هذه الدورة التاريخية قداسة البابا الراحل بولس السادس ، الذى أبى الا أن يشارك فى الاحتفال باليوبيل الذهبى لمنظمة العمل الدولية بخطاب تاريخى دعا فيه الى التمسك بالقيم الروحية والخلقية ، وإلى التركيز على الإنسان باعتباره محور وأساس كل تقدم ..

ومن أبدع ما جاء فى ذلك الخطاب قول قداسته "على جميع القوى البشرية أن تعمل معا من أجل تقدم الإنسان . وعندئذ يجب أن توضع الروح فى أنسب مكان لها . وفوق أى شىء آخر .. فالروح هى المحبة" وقوله أيضا : "وما كان الإنسان ليترك وحيدا وسط هذا الزحام ، فمدنية البشر التى يبينها إن هى إلا مدنية عائلة من الأخوة أبناء أب واحد تشد أزهرهم قوة تساندهم "وتلهمهم ، أولا وهى قوة الروح .. إنها قوة غامضة ولكنها حقيقية . إنها ليست بالسحر وليست بالمجهولة لتجارينا ، التاريخى منها والشخصى ، لأنها عبرت عن نفسها فى كلمات البشر . وأن صوتها ليزداد أكثر وضوحا فى هذا المجمع منه فى أى مكان آخر" .

الإسلام الاجتماعى

لقد كانت لدعوة البابا بول السادس صداها وأثرها المتجدد فى مؤتمر العمل الدولى . وتحدث بعض الخطباء من الدول العربية والإسلامية ومن دول أمريكا اللاتينية / الكاثوليكية أيضا فى دورة اليوبيل الذهبى وفى بعض الدورات التالية عن أهمية القيم الروحية والخلقية فى علاقات العمل ، ودعوا إلى وجوب العمل على تحقيق التوازن المادى والروحى فى حركة المجتمع الإنسانى . ولم يكن عجباً أن نرى المعهد الدولى لدراسات العمل والدراسات الاجتماعية ، والملحق بمنظمة العمل الدولية يهتم بعد سنوات قلائل بتبنى هذه الفكرة الطيبة ، وأن يدعو الى تنظيم ندوات عملية سنوية لمناقشة المبادئ والنظم الاجتماعية للإسلام وعلاقتها بالتقدم الإقتصادى والاجتماعى .

وإذا كان معهد الدراسات العمالية والاجتماعية لمكتب العمل الدولى قد ركز على النظريات والنظم الاجتماعية الإسلامية بالذات ، وبعث الى الدول الإسلامية الأعضاء أن توافيه بدراساتها فى هذا المجال ، فهذا لايعنى أن موضوع هذه الدراسات أو الحلقات اسلامى مغلق ، أو يخص المسلمين وحدهم . فقد أسهم فى هذه الدراسات عدد من المستشرقين غير المسلمين . كما لا يوجد ما يمنع من مشاركة من تشاء من الدول غير الإسلامية فى هذه الدراسات والحلقات . فقد يكون لاسهامها فائدته ، كما قد تستفيد من نتائج هذه الدراسات التى تشجع لخير الإنسانية جمعاء وليس فى هذا حرج أو حساسية . لأن الاسلام يعترف بجميع الرسالات السماوية السابقة ، وبجميع الرسل الذين تعاقبوا قبل محمد خاتم الأنبياء والمرسلين . وقد بعثه الله سبحانه وتعالى للناس كافة ورحمة للعالمين ولم يبعثه لقوم بعينهم كما كان الوضع فى الرسالات السماوية السابقة . فالإسلام اذ جاء ليختم ويتوج هذه الرسالات ، إنما وضع من

المبادئ الكلية والأساسية ما يصلح للتطبيق فى كل المجتمعات وكل العصور . ومن هنا يتجدد الاهتمام بدراسة هذه المبادئ كمقومات رسالة حية خالدة . وقد أقامت هذه الرسالة مجتمعا اسلاميا له نظمه وأوضاعه فى المدينة المنورة ، كما تطور هذا المجتمع الى دولة ازدهرت واتسعت ، وقد حددت مبادئ الإسلام نظامها الدستورى أو السياسى وعلاقتها بالدول الأخرى على أساس التعارف والتفاهم المتبادل والتعايش السلمى ، وبدون تعصب أو عنصرية أو نزعات عدوانية وصراعات وأحقاد .

وإذا كانت جميع الرسائل السماوية السابقة قد دعت الى الخير والانفاق ونهت عن المنكر وركزت على المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع ، فإن الإسلام قد استكمل هذه المقومات ودعمها وأضاف اليها الكثير . لقد كانت القيم الخلقية والسلوكية فى المجتمعات البدائية التى لم تكن قد التزمت بعد بسيادة القانون ولم تخضع لاشراف حكومات كاملة السلطة ، وقوة الإشراف أمر لا غنى عنه للحفاظ على المجتمع الإنسانى وضمان حسن سيره واستقراره ورفاعية وأمن أعضائه . ولعل ديانات الشرق الأقصى وعلى الأخص البوذية والكونفوشية هى أوضح مثال لهذه الحقيقة كأديان لا تمثل رسائل سماوية بمعنى الكلمة ولكنها تمثل ما حاولت أن تخطه الحكمة الملهمة للإنسان من أساليب قيومية للحياة الخلقية السليمة . ولقد جاءت وصايا موسى العشر بأساس معنى صالح لإرساء المقومات الخلقية للمجتمع الإنسانى ، ثم تابع السيد المسيح هذه الوصايا موجهها اهتمامه الى النواحي الوقائية بوجه أخص ، حيث لم تقف تعاليمه عند حد التحريم والعقاب ، بل امتدت أيضا الى دوافع ارتكاب الإثم . وذلك على أساس أن علاج هذه الدوافع إن هو إلا علاج للمشاكل من المنبع . فالحقد والكراهية والغضب من أخطر دوافع القتل ، وفى علاجها بحسم علاج بحسم لجريمة القتل . ولهذا نهت المسيحية عن الغضب والكراهية ودعت الى الحب والتسامح والسلام . كما أعتبرت نظرة الشهوة فى حكم جريمة الزنا . ثم جاء الإسلام فاتخذ خطوات أبعد ليس فى اتجاه دعم وتقوية الأسس والقيم الخلقية فحسب ولكن باستكمالها أيضا بلمسات رقيقة من السلوك الحسن والذوق العام . وما كان أسرع ماتحول العرب من حياة البداوة الخشنة التى كانوا عليها قبل ظهور الإسلام الى أمة متراحمة ومتكافلة ومتقدمة بفضل هذا الدين التقدمى الشامل . "ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" (١) . الأمر الذى يوضح بجلاء أن رسالة الإسلام لم تقف عند حد توحيد الأديان

وتنقية العقيدة من رواسب الوثنية وإقامة الشعائر والعبادات ولكنها استهدفت أيضا هدفا رئيسا لا يقل أهمية وهو خلق المجتمع الإنسانى المثالى ، المجتمع المثالى من حيث سلوك أفرادهِ ومعاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض الآخر ، وأبناء المجتمعات الأخرى . ولا تقاس مزايا مثل هذا المجتمع المثالى بالمظاهر أو الشعائر المتعصبة ، وإنما تقاس بسلوك الأفراد المكونين له فى شتى نواحي حياتهم اليومية : "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون" (٢) .

وعلى الأفراد المكونين للمجتمع الإنسانى أن يحسنوا التصرف والسلوك كأفراد وتجماعات فى نفس الوقت ، وأن يعاونوا بعضهم بعضا فى التزام الصراط المستقيم ، وفى الصمود أمام مختلف المغريات ونزعات الأنانية والعدوان التى من شأنها أن تسبب انحرافهم عنه "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" (٣) . ولهذه الآية الكريمة مغزاها العميق من زاوية السلوك الجماعى ومبادئ علم النفس . وذلك أن الأفراد قد يرتكبون من الجرائم والآثام وهم فى مجموعة ما لا يجرأون على ارتكابه كأفراد ، لأنهم يكونون فى المجموعة عادة أكثر نزوعا للعدوان وتلك حقيقة اهتدى إليها علم النفس الحديث ، وهى تبدو أوضح ماتكون فى تقوية النزعة العدوانية للفرد عندما يشترك مع الآخرين فى الحروب أو فى القلاقل والاضطرابات ، وفى نشاط عصابات الإجرام .

ولقد وضع الإسلام قواعد ايجابية لتهديب السلوك الجماعى ، وهى لاتقف كما ذكرنا عند حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الى احترام الذوق العام بالنهاى عن حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الى احترام الذوق العام بالنهاى عن الزهو والخيلاء ، وعن اللغو وإشاعة الأكاذيب .. وتشمل هذه القواعد الإيجابية التواضع وغيض الصوت ، وتجنب الزهو فى المشى ، والاستئذان قبل دخول البيوت ، وعدم التزاحم فى المجالس والتسابق على أماكن الصدارة والتمسك بقيم الصدق والأمانة والوفاء بالعهد .. الخ .

مما سبق يتضح أن المقومات الخلقية للمجتمع الإسلامى ، بما تضمنه أيضا من قواعد الذوق العام ، أى (الإتيكيت) ، تؤلف فى مجموعها الأساس الواقعى والعلمى للسلوك الحسن ،

وهى تعد ولاشك كأنماط خلقية أفضل مجرى خلقى يمكن أن يشقه التصرف الإنسانى لصالح الفرد والجماعة . والعظيم فى هذه الأنماط أو القيم الخلقية أنها ليست مجرد مادة للوعظ لايمكنها الاحتفاظ بالتوافق الواجب بينها وبين الظروف الدائبة التغير . وإنما تكون فى مجموعها مانصطلح على تسميته بالضمير أو الوازع الداخلى .. وهو ليس بالشىء الخرافى ولكنه هاتف الخير فى أعماق نفوسنا الذى يروض غرائزنا ونزواتنا ويغالب جانب الشر الذى لا تخلو منه نفس انسان .

إن الوازع الداخلى أو صوت الضمير فى أعماق نفوسنا هو الذى يذكرنا دائما بأن الله معنا مهما وأينما ذهبنا وأنا لنستطيع أن نخفى عن الله شيئا ، أو نجد سبيلا للافلات منه ، وحتى فى وقت النوم ، فإن صوت الله فى أنفسنا لاينام ، بل هو يذكرنا دائما بوجود الله ويشعرنا دائما بقربة .. بأنه أقرب إلينا من حبل الوريد ، قد يقال ما الحاجة بنا فى هذا العصر إلى مثل هذا الوازع الداخلى أو الهاتف الخرافى ؟ لقد كان هذا الهاتف بديلا للقانون فى المجتمع البدائى ، أما اليوم فلا حاجة به فى مجتمعات منظمة ومتقدمة تعرف يقينا كيف تحمى نفسها ضد الشر بواسطة السلطة وبقوة القانون ، إن مثل هذا التساؤل الساذج لايمكن إلا أن يكون سلبيا ، وفى استطاعتهم دائما أن يصيغوا هذه القوانين أو يعدلوها أو يغيروا أحكاما أو ينسخوها تبعا بهواهم وما يحقق مصالحهم الخاصة . وما أكثر الحالات التى يتعذر فيها القول أن الحكومات والبرلمانات ومحاكم القضاء تمثل الإرادة الحقيقية للشعوب ، بل هى غالبا ما تمثل المصالح الخاصة لقلّة متميزة ، وحتى إذا افترضنا أن القوانين جميعها مثالية وكاملة ، هل يمكن الإطمئنان حقيقة الى مراعاتها واحترامها وتنفيذ أحكامها بأمانة ؟ انها عرضة لأن تطبق بطريقة تتعارض مع أغراضها الحقيقية ، وأنه لىوجد دائما من يخالف القوانين أكثر ما يوجد من القضاء ورجال الشرطة ولقد دلت التجربة العملية فى كل المجتمعات أن تشديد العقوبات وأحكام الرقابة لا يمنعان الجرائم ، وأن الأكثر واقعية هو أن نقوى مقاومة الإنسان الذاتية للشر بتنمية الوازع الداخلى وتقوية هاتف الخير فى نفسه .

المبادئ والنظم الاقتصادية والاجتماعية للإسلام

وقفت الرسالات السماوية السابقة عند حد إرساء المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع الإنسانى ، وقال السيد المسيح صراحة "أعطوا ما لقيصر لقيصر وماله لله" ولم تكن المسيحية لتقيم مجتمعا ودولة لأنها لم تنتشر إلا بعد صلب المسيح بعشرات السنين ، وبجهود تلاميذه وحواريه ، فلقد كان انتشار المسيحية فى حياة المسيح القصيرة بطيئا جد محدود . ولم يتح

لها الانتشار على نطاق واسع الا بعد أن ألهب تلاميذ المسيح عواطف الجماهير وأمطروا دموعهم مدرارا ، بحملهم للصليب كرمز للفداء والاستشهاد فى سبيل الحق ، كما أن للتضحيات البطولية للمسيحيين الأوائل فى روما أعظم الأثر فى شد أعجاب الناس وتقديرهم ، فهؤلاء الرجال الأبطال الذين ألقى بهم فى حلبة المدرجات الرومانية لتفتك بهم الأسود الجائعة ضربوا أروع الأمثال للتضحية فى عصر قوامه الطغيان والعدوان ، ولم تلبث أن أعطت دماؤهم الزكية للمسيحيين قوة دافعة جبارة ، فأقبل على اعتناقها الملايين وانتشرت فى بلاد عديدة .

أما الإسلام ، فبعد مرحلة الدعوة التى استغرقت ثلاث عشرة سنة فى مكة ، ورغم ما صادفه من معوقات الكبت والاضطهاد والحرب الاقتصادية والحرب النفسية ، تحول الى مرحلة النضال بهجرة الرسول وأصحابه الى المدينة المنورة . وقد أقام مجتمعه فى هذه المدينة على أساس التكافل الاجتماعى والتآخى بين المهاجرين والأنصار . وهؤلاء الأنصار من أبناء المدينة أفسحوا صدورهم لآخوانهم فى العقيدة من المهاجرين ، وأشركوهم فى أموالهم ليهيئوا لهم سبل الحياة الكريمة ، ولا يتسع مجال هذا البحث للحديث بالتفصيل عن نشأة وتطور مجتمع المسلمين فى المدينة المنورة ، وأولى بنا أن نركز على السمات البارزة للمجتمع الإسلامى من الناحية العامة ، وهى التى تهم الإنسان المعاصر . وأهم هذه السمات :

أولا : المجتمع الإسلامى مجتمع متعدد الجنسيات لا يعرف التعصب أو العنصرية . فلقد كان من المسلمين الأوائل أو بعبارة أصح الصحابة الذين عانوا الرسول فى دعوته ، صهيب الرومى وسلمان الفارسى وبلال الحبشى إلى جانب آخوانهم من العرب . وكان من الطبيعى أن يأتى المجتمع الذى شارك فيه هؤلاء مجتمعا حرا يقوم على المساواة ولا يعرف العنصرية . فهو مجتمع لا فضل فيه لعربى على عجمى الا بالتقوى ، كما جاء فى الحديث الشريف .

ثانيا : المجتمع الإسلامى مجتمع لا طبقى ، حيث جمع الإسلام بين الأحرار والأرقاء وعمل على تحرير الرقيق بسد منافذ الرق فيما عدا الأسرى فى الحروب ، وأوصى بتحرير الأرقاء ليس على أساس اختيارى فحسب كنوع من الإحسان أو الصدقة ، بل وعلى أساس إلزامى ككفارة لبعض الذنوب كما هو الحال فى التكفير عن القتل الخطأ ، أو كإعفاء من بعض العبادات ، وقد اتخذ المجتمع الإسلامى من العمل قيمته الأساسية وجعل الملكية وظيفة اجتماعية لا تنفصل عن العمل فتصبح بذلك أداة لاستغلال عمل الغير ، كما سنوضح تفصيلا فيما بعد . ولعل أقوى وصف لهذا المجتمع اللاتطبقى هو ما جاء فى الحديث الشريف "الناس سواسية كأسنان المشط" .

ثالثا : المجتمع الإسلامى مجتمع ديمقراطى يكفل الحريات الأساسية بالكامل . فمبدأ "لا إكراه فى الدين" (٤) الذى أكدّه القرآن الكريم مبدأ أساسى يكفل حرية الاختيار لكل فرد . أن الطريق المستقيم واضح أمامه وكذلك طريق الشر . ولهذا تترك له حرية الاختيار بين الطريقين . واختيار الطريق المستقيم إنما هو إسلام الأمر لله عز وجل "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (٥) .

إن المجتمع الذى يتكون من مواطنين أحرار آمنوا بعقيدتهم بناء على اختيار حر ، وحرروا أنفسهم بهذا الاختيار من سائر أنواع التبعية والخضوع لأى كائن من كان غير الله ، الواحد القهار ، العلى الكبير .. مثل هذا المجتمع لا يمكن إلا أن يكون مجتمعا ديمقراطيا حرا يشارك فيه المواطنون جميعا فى إدارة شئونهم بأنفسهم : "وأمرهم شورى بينهم" (٦) . وتدل هذه الآية القرآنية الكريمة على أن مبدأ الشورى هو محور الديمقراطية الإسلامية المباشرة . وقد تأكد هذا المبدأ فى توجيه صريح قاطع من الله سبحانه وتعالى الى رسول محمد : "وشاورهم فى الأمر" (٧) وغنى عن البيان أن التوجيه القدسى الصريح يسرى على حاكم إسلامى يحكم بما أمره الله ويتبع سنة رسوله .

رابعا : أن الإسلام مع ضمان الحرية للفرد لا يطلق العنان للفردية بل يرفضها ويخضعها لصالح الجماعة ، فهو دين الجماعة . وكان هذا هو العنوان الذى اختاره الرئيس الغينى الراحل سيكوتورى للكتاب القيم ، الذى أصدره باللغة الفرنسية وترجم الى عدة لغات أخرى . وهناك أحاديث شريفة كثيرة تؤكد هذا المعنى نذكر منها "يد الله مع الجماعة" و "الناس بخير ما تعاونوا" و "اتبعوا السواد الأعظم" وجماعية الإسلام تبدو أوضح ما تكون فى نظامه الإقتصادى والاجتماعى الأساسى القائم على التكافل الاجتماعى ، بل أن عبادات المسلم يغلب عليها الطابع الجماعى . فالحج إلى بيت الله الحرام يؤدى المسلمون شعائره جماعة وفى ميقات واحد معلوم ، وصلاة الجماعة فى يوم الجمعة فريضة تجمع المسلمين فى مسجد القرية أو المدينة أو الحى فى المدينة الكبيرة ليؤدوا الصلاة صفوفًا منتظمة ومتماسكة متآخية ، وليستمعوا إلى الإمام الذى يخطبهم قبل الصلاة فى أمور دينهم ودنياهم بما فى ذلك ما يواجهون من مشاكل السرعة ، وهكذا تؤدى المساجد دورها كبرلمانات محلية حيث يجتمع فيها الناس لمناقشة أمورهم ليس عقب صلاة الجمعة فحسب ، بل وقتما يقتضى الموقف كما كان يحدث فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين وبالنسبة للصلوات الخمس اليومية فإن الجماعة فيها سنة مؤكدة ، وهى أعظم أجرا ومثوبة من صلاة المنفرد . وللصوم فى

رمضان مغزاه الجماعى أيضا ، اذ هو يقوم أساسا على المشاركة الوجدانية وعلى التعاطف والتساند . فالصائمون يمسون عن الطعام فى وقت الصيام يشعر بآلام الجوعى من المساكين وأخيرا فان فريضة الزكاة بطبيعتها وغايتها فريضة جماعية ، وليست مجرد تزكيد للحافز الفردى فى الإنسان للصدقة والبر .

ذلك أن الزكاة كما فرضها الله وكما طبقها الرسول هى حق الله للمجتمع فى يد ولى الأمر، ليرده الى المحتاجين اليه من عامة المسلمين .. أى أنها أداة لإعادة توزيع الثروة بما يحقق العدالة ، كما يوضح ذلك قول الإمام على بن أبى طالب : "إن الله فرض على أغنياء المسلمين فى أموالهم بالقدر الذى يسع فقراءهم ، ولن يجهد الفقراء اذا جاعوا ، الا بما صنع أغنيائهم".

خامسا : لا انفصال فى الإسلام بين الحياة الشخصية والحياة العامة فأمرأ المؤمنين ، أو أولياء الأمر بينهم ، مسئولون أمام الله وأمام الناس عن أن يكونوا قدوة صالحة فى سلوكهم الشخصى وفى شتى نواحي حياتهم الخاصة ، يمثل هذا المستوى الذى تقتضيه حياتهم العامة بين الناس ، والا ضعفت ثقة الناس فيهم ، وانصرفوا عن الاقتداء بهم وطاعتهم . وقد ثبت أن هذا الانفصال الذى تفرقه بعض المجتمعات المعاصرة بدعوى أن المشتغل بالمسائل العامة حر فى حياته الشخصية وعلى الناس أن يحترموا حرته وأن يتركوه وشأنه ، هو من أخطر عوامل إشاعة الفساد والتحلل فى نظام الإدارة وسياسة الحكم . ذلك لأن المسئول الذى لا يلتزم فى حياته الشخصية بقيم سلوكية تعصمه عن الانحراف والزلل لا يمكنه اخفاء نقائصه عن أعين الناس فتهتز قيمته فى نظرهم . ويكون سلوكه السلبي مشجعا لضعاف النفوس من الانتهازين ومستغلى النفوذ .

دورة الإتفاق الخيرة

يرتكز النظام الإقتصادى الاجتماعى الإسلامى على ركنين أساسيين وهما :

١- أن المال مال الله وما الإنسان الا مستخلف ، أى وكيل عن الله سبحانه وتعالى فيما يملك ، أو بعبارة أخرى فيما يحوز ، وينبنى هذا المبدأ على حقيقة أن الله سبحانه خالق كل شىء ، ومن ثم فهو مالك كل شىء . فالذى يملك خالقه . "لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء" ، ^(٨) وهذه الآية الكريمة تعنى أن ملكية الله سبحانه وتعالى مطلقة وشاملة لكل شىء . فهو مالك جميع الثروات الطبيعية والمعدنية فوق الأرض وتحت سطح الأرض ، وفى البحار وبين السماء والأرض . وما البشر إلا : " خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فى ما آتاكم" ^(٩) وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الملكية وظيفية اجتماعية وليست

حقاً مقدساً فى نظر الإسلام أى أنها انتفاع ممنوح من الله للمالك وعليه أن يرعى الله والصالح العام فى إدراته . وهو إن لم يفعل يفقد حقه فى الحيازه والتملك .

٢- إن العمل واجب بل فريضة ولا يجوز أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير . وهذا يعنى أن الإسلام لا يجيز انفصال الملكية عن العمل واتخاذها مجرد أداة لاستغلال عمل الغير . والدخل الذى يحصل عليه المالك العاقل من استغلال عمل الغير لا يدخل فى إطار الكسب الحلال .

إن نظام الملكية ونظام العمل فى الإسلام يشجعان بالضرورة على دورة العمل ودورة الاتفاق . فالكل ينفق مما هو مستخلف فيه : "فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجرٌ كبيرٌ" (١٠) وهذه الدعوة الى الاتفاق التى لا تخلو منها أى من الرسائل السابقة ، تتخذ فى شريعة الإسلام صيغة نظرية علمية متكاملة يمكن أن نسميها "نظرية دورة الإنفاق الخيرة" وتتخلص أسس هذه النظرية فيما يلى :

(أ) على الانسان أن ينمى عادة الاتفاق الطيبة كالتزام خلقى قبل الجماعة ووسيلة للتعبير عن شكره لله الرزاق الوهاب الذى أنعم عليه بالرزق ورعاه .

(ب) المال أمانة أو وديعة أودعها الله للإنسان ، فعليه أن ينفق منها لوجه الله وفى سبيل الله .

(ج) إذا كان المال جميعه مال الله ، كان للجماعة عموماً وللمعوزين بصفة خاصة حق فى هذا المال . ويجب إقتضاء هذا الحق من الأغنياء والموسرين : "والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم" (١١) والإنفاق فى هذا المجال ، وهو الذى يتخذ صورة الزكاة والصدقة ، يعمل كأداة توزيع الثروة على النحو الذى يحقق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص ، كما سبق أن أشرنا .

(د) على الانسان أن ينفق فى أوقات الضراء مثلما ينفق فى أوقات السراء . لأن الاتفاق فى وقت الضراء - أى الكساد - يساعد على تجنب تفاقم دورات الكساد ويعجل بالعودة الى دورات الرخاء : "الذين ينفقون فى السراء والضراء" (١٢) . ولقد أخذ الاقتصاد الحديث بهذا المبدأ الإسلامى ، كما يبدو ذلك فى نظرية عجز الاستهلاك فى تفسير الأزمات حيث ترجع هذه النظرية ظهور وتفاقم الأزمة الاقتصادية إلى قلة الإنفاق وما تؤدي إليه من نقص فى الطب وعجز فى الاستهلاك ، وتدعو لعلاج الأزمة إلى زيادة الإنفاق فى أوقات الكساد .

(هـ) على الانسان أن ينفق ما يزيد عن حاجته ولا يكتنز : "ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو" (١٣) . والاسلام ينهى عن الاكتناز كما ينهى عن الاسراف ، لأن كلا من الاكتناز والاسراف يضر بمصلحة المجموع . فالأكتناز يحبس الأموال عن دورة الإنفاق الخيرة بينما يوجهها الإسراف إلى نواح غير ضرورية غالبا ماتكون كمالية وغير نافعة بالنسبة للمجتمع فى مجموعه .

(و) كل من ينفق سوف يجنى سريعا ثمرة ما أنفق ، لأن دورة الانفاق الخيرة سوف ترده اليه : "وماتنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لاتظلمون" (١٤) . بل أن المنفق يجنى عادة أضعاف ما أنفق : "مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء" (١٥) وهذا المبدأ القرآنى أخذت به أخيرا أحدث النظريات الإقتصادية بعد أن كان الاعتقاد السائد أن ما يكسبه فرد يخسره آخر ، ونخص بالذكر نظرية رفع الأجور وخفض الأسعار التى تعد محور الفلسفة الاجتماعية للترشيد . والأجور طبقا لهذه النظرية هى المصدر الأساسى للقوة الشرائية ومن ثم تؤدى الى توسيع سوق المنتجات . الأمر الذى ينفى وجود تناقض بينهما وبين مستوى الأرباح كما كان يعتقد - الاقتصاديون الكلاسيكيون بنظرتهم الضيقة الى الأجور كمجرد عنصر من عناصر تكاليف الإنتاج . كما أن خفض الاسعار والاكتفاء بمستوى معقول من الربح يساعد على زيادة المبيعات وانتشار الرخاء .

(ز) تقوم نظرية الانفاق فى الإسلام على أساس الاشتراك فى التمتع ، وذلك باشتراط أن يكون ما ينفقه نقدا أو عينا من خير ما عنده بل وما يحبه لنفسه : "ولاتيمموا الخبيث منه تنفقون" (١٦) . ولايجوز أن يبحث عن أسوأ ما عنده لينفقه ، أو بعبارة أصح للتخلص منه : "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" (١٧) .

(ح) جواز الانفاق فى السر والعلن : "قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية" (١٨) ولا تناقض فى هذا لأن الانفاق فى السر يستهدف المحافظة على كرامة السائل والمحتاج ويمنع المن والتفاخر ، بينما يكون الإنفاق علانية لغرض ضرب المثل واعطاء القدوة كما يحدث فى افتتاح المكتتاب فى مشروع خيرى لإغاثة ضحايا بعض النكبات كالأوبئة والحرائق والزلازل والفيضانات .

وفى الوقت الذى بحث فيه الإسلام على الإنفاق وينوه بالدور الإيجابى العظيم لدورة الإنفاق الخيرة ، وفى الوقت الذى يبارك فيه الصدقات ، نراه يحرم الربا باعتباره أسوأ أنواع الاستغلال : "يحق لله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم" (١٩) .

نظام الدرجات على أساس العمل

اتخذ الإسلام من العمل الأساسية التى يبنى عليها اقتصاد المجتمع ، كما جعله أيضا مقياسا للقيمة الاجتماعية للمواطن . والمجتمع الإسلامى جدير بأن يسمى "مجتمع العمل" لأن العمل فيه حق وواجب وشرف . وفى هذا المجتمع العامل واللاطبقي يجازى كل فرد بقدر عمله ولا يجوز لفرد أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير .

"وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى" (٢٠) وربط الجزاء بالعمل على هذا النحو هو الذى يحقق نظام الدرجات الإقتصادية على أساس العمل والفرص المتكافئة . "ولكل درجات بما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون" (٢١) ويرتبط نظام الدرجات على أساس العمل فى الإسلام بنظرية تقسيم العمل والتخصص .

وهذا ما تؤكد به الآية القرآنية الكريمة "نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون" (٢٢) .

إن القدرات والاستعدادات الطبيعية للأفراد ليست بالمتساوية ، ولا يمكن أن تكون متساوية . الأمر الذى يؤدي الى وجود مستويات متباينة من الدخل ، أو "درجات اقتصادية" بعبارة أصح . ومثل هذه الدرجات لاغنى عنها فى أى مجتمع يقوم على تقسيم العمل وتتدرج فيه مراتب المسؤولية . فما من مجتمع يترابط فيه الأفراد ويعتمد بعضهم على البعض الآخر ، الا وتوجد فيه مثل هذه الدرجات المتفاوتة فى الدخل والمسؤولية بحكم الضرورة . فالذين ينتجون أكثر ويتحملون مسؤولية أكبر يحصلون على دخل بدون حدود وبلا ضوابط ؟ غنى عن البيان النظام الاقتصادى والاجتماعى والإسلامى يسمح بوجود درجات إقتصادية متقاربة ومتعاونة ، ولا يسمح بوجود طبقات اجتماعية متنافرة ومتصارعة . وهناك فرق واضح بين معنى "الدرجة الاقتصادية" ومعنى "الطبقة الاجتماعية" .

والطبقة الواحدة يمكن أن تنقسم الى درجات العمال فائقى المهارة ، والعمال المهرة ونصف المهرة وغير المهرة . وكل من هذه الدرجات تنقسم الى درجات ثانوية من حيث الكسب والمسؤولية ، بل أن الفرد الواحد يتدرج فى درجات فيستهل حياته فى درجة أدنى ثم يرتقى تدريجيا فى سلم الدرجات الأعلى . ولحماية المجتمع الإنسانى من عوامل النكسة ونزعات إساءة استعمال السلطة والعودة إلى نظام الطبقات بالتالى ، فرض الإسلام حدا أعلى للدخل ،

مراعيا تركه مرنا خاضعا لتقدير الجماعة فى ضوء الظروف الإقتصادية والاجتماعية المتطورة . ولئن كان الإسلام لم يحدد قدر هذا الحد الأعلى ، لأنه بطبيعته حد نسبى يتطور بتطور هذه الظروف ، الا أنه قرر المبادئ والأبعاد التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند تقدير هذا الحد من وقت لآخر ، طبقا لما يتمشى مع الظروف الموضوعية السائدة . هذه المبادئ والأبعاد يمكن تلخيصها فيما يلى :

أولاً : لايجوز أن تترك الأموال تتجمع فى أيدي قلة متميزة الى الحد الذى يمكنها من ممارسة السيطرة على الآخرين واستغلالهم . "كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (٢٣) "ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء أنه بعباده خبير بصير" (٢٤)

ثانياً : من شأن تجمع الأموال لأى قلة متميزة من الناس أن يؤدى الى الترف والتبذير والضياع فى خمول وشذوذ الحياة اللينة ، ومثل هذه السلبيات أو الأمراض الاجتماعية لاتلبث أن تؤدى الى تدهور وانحيار المجتمع - واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا" (٢٥) ان الترف والإسراف يبدهان الجهد ويعوقان الإصلاح ويشيعان الفساد : " ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون" (٢٦)

ثالثاً : الإكتناز أو تجمع الأموال بواسطة البعض لمجرد التجميع والتكديس دون انفاقها حتى على مراد الترف والكماليات ليس فى نظر الاسلام بالأقل ضررا لانه يجنب قدرا مؤثرا من الأموال عن النشاط المثمر ويضعف مفعول دورة الانفاق الخيرة فهو لا يقل إضرارا عن وقف ماء الرى ومنعه من المرور الى أرض الغير . وقد استنكر القرآن الإكتناز وحمل بشدة على المكتنزين : " والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب آليم" (٢٧)

رابعاً : لايجيز الإسلام للفرد أن يجمع المال عن طريق بخرى حقوق الآخرين : " ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين" (٢٨) أى أنه لايجيز المال على حساب الغير وبمختلف أنواع الإستغلال مثل بخرى الأجور ورفع الأسعار الإحتكارية ، والغش وتقاضى خلو الرجل الخ .. وهذا بعد عام يتسم بالمرونة ويحرم كل أنواع الإستغلال المباشر منها وغير المباشر، الظاهر منها والمستتر .

هذه الأبعاد أو الضوابط الأربعة التى يضع الحاكم على أساسها الحد الأعلى للدخل أو الثروة الخاصة فى أى مجتمع وفى أى عصر طبقا للظروف الموضوعية السائدة فى هذا المجتمع وفى هذا العصر ، ليست مجرد صمام أمن ضد ظهور طبقة مستغلة أو سيطرة جديدة ولكنها تعمل فى نفس الوقت كوسيلة فعالة لتحقيق عدالة التوزيع . فآية زيادة تتحقق فى الانتاج

والدخل القومي لا تذهب الى فئات الدخل الأعلى كما هو الأغلب فى النظام الرأسمالى الحر ، ولكنها تذهب الى فئات الدخل الأدنى وترفعه تدريجيا ومن ثم تعمل باستمرار على تضيق المدى بينها وبين الفئات الاعلى وهكذا يتم تذويب الفوارق بين الطبقات والتحول الى نظام الدرجات بهدف اقامة مجتمع الكفاية والعدل ، وهذا هو أدق وصف للنظام الاشتراكى الإسلامى الذى يحقق المزيد من العدالة بتحقيق المزيد من الكفاية بالربط بين زيادة الانتاج وعدالة التوزيع أى أن الإسلام لا يفسح مجالا للصراع الطبقي باعتماده على الأسلوب السلمى للتطبيق والتزامه بقيمة العدالة وتلافيه لعوامل الحقد .

ولكن هنا يبرز سؤال هام ، الا وهو إذا كان الإسلام قد فرض حدا على الثروة الخاصة ، فهل تصدى أيضا لفرض حد أدنى للدخل ؟ فيكون نظام الدرجات الإقتصادية سلما متحركة بين هذين الحدين ؟

الواقع أن فكرة الحد الأدنى موجودة ولكن بمفهوم حد الكفاية النسبى .. لأن هذا الحد الأدنى ثابت ولكنه يرتفع بارتفاع مستويات ومتطلبات الحياة فهو لا يبنى على مفهوم الحد الأدنى لاحتياجات المواطن ولكنه يبنى على مبدأ نصيب الفرد من الدنيا بلغة القرآن الكريم ، وعلى مبدأ الإشتراك فى التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية .

تلك هى الخطوات الرئيسية لنظرية التكافل الإجتماعى أو للنظام الإشتراكى الإسلامى بلغة العصر .

ولاشك أن هذه الخطوات أو المبادئ العامة تؤلف فى مجموعها نظرية اسلامية علمية قابلة للتطبيق . وقد طبقت بالكامل فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفى عهد خلفية العظمين أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب . ومهما كان من أمر الأوضاع التى سادت فى العهود التالية ، والأوضاع القائمة الآن فى بعض الدول الإسلامية المعاصرة ، فإن هذه الأوضاع لا تعنى شيئا بالنسبة لوجود أو عدم وجود التكافل الإجتماعى الإسلامى كنظرية علمية قابلة للتطبيق . فما أكثر ما تتعرض الدعوات والمذاهب للإلتحراف والنكسات . وما كان هذا التعرض ليلغى وجودها أو ليحجب قيمتها العلمية المعترف بها .

ليس الإسلام حلا وسطا بين الرأسمالية والإشتراكية

إن للنظام الإقتصادى الإجتماعى الإسلامى خصائصه المتميزة ومقوماته الذاتية النابعة من المبادئ والقيم الأساسية للإسلام . ومن الخطأ أن نقارن بين هذا النظام وبين الرأسمالى أو النظام الإشتراكى . واذا كان الرأسماليون المسلمون يفسرون مبادئ الإسلام على أنها أقرب

للرأسمالية ، بينما يفسرها الاشتراكيون المسلمون على أنها أقرب للإشتراكية ، فإن هذا لايعنى أن النظام الإسلامى يجمع أو يوفق بين النظامين الرأسمالى والإشتراكى كحل وسط مع الروحية . بينما تقوم كل من الرأسمالية والإشتراكية على أسس مادية بحتة . إذ يفترض الرأسماليون وجود إنسان إقتصادى يتحرك بدوافع مادية بحتة ويتمسكون بإخضاع الحياة الإقتصادية لقوانين مادية جامدة لا تتأثر بإعتبارات معنوية أو خلقية مثل قانون المنافسة الحرة وقانون العرض والطلب . كما يقيم الاشتراكيون نظريتهم على أسس مادية بحتة وهى المادية الجدلية والتفسير المادى للتاريخ ، ويستخفون بالأفكار الإنسانية والمثاليين . وإذا كانت الماركسية تعطى أهمية لدراسة حركة التاريخ وتفسيرها على أسس مادية بحتة . ، فإن الإسلام كما يوضح (ويلفرد كانتل سنيث) فى كتابه "الإسلام فى التاريخ الحديث" يحرص فى الوقت الذى يعطى فيه مثل هذه الأهمية لسنن التاريخ على أن يفسر حركته بالمعيارين المادى والمعنوى معا "فهو يرى لكل حدث دنىوى مغزيين وقيسه بمعيارين أحدهما وقتى أو دنىوى والآخر أبدى أو أخروى" ومغزى التاريخ فى نظر الإسلام "لا يذوب فى خضم التاريخ نفسه ، بل يوجد من القيم والمثل ما يعلو على مجريات التاريخ . والحكم على هذه المجريات يمكن بل يجب أن يكون فى ضوء هذه القيم" القيم الروحية والخلقية التى يتجاهلها الماركسيون فى تقديرهم لحركة التاريخ .

إن الإسلام كرسالة سماوية خالدة توجهت تطور الرسالات السماوية كرسالة سماوية خالدة توجهت تطور الرسالات السماوية السابقة وجاءت بنظام إقتصادى اجتماعى شامل قابل للتطبيق فى كل مجتمع وفى كل عصر ، لايجوز أن ينظر اليه كما لو كان من صنع الإنسان . فجميع النظريات مهما صحت فى عصر معين ، أو غلب عليها الصحيح ، لاتخلو من الخطأ . وهى عرضة للتغيير والتبديل على ضوء التجربة الواقعية ، أو نتيجة لما قد يستجد من نظريات أخرى مصححة أو بديلة فى إطار تقدم العلم واتساع آفاق المعرفة . ونحن اذا تتبعنا وحللنا ما مرت به النظرية الرأسمالية والنظرية الإشتراكية من خلال هذا القرن العشرين ، لوجدنا أن كلا من النظريتين تسير فى تطورها فى اتجاه النظام الإقتصادى الاجتماعى الإسلامى وتقترب منه الى حد كبير . فالرأسمالية بعد أن تحررت من قيود افتراضات التبرير ولم تعد تغامر بترك الحياة الإقتصادية تسير فى مجراها الطبيعى بأفتراض وجود قوانين ثابتة تحكمها ولا قدرة للإنسان على تغييرها . وبعد أن أخذت بسبيل الترشيذ والتخطيط ، وما ترتب على هذا من التسليم بأن الريح أو الكسب الخاص ليس هو بالباعث الوحيد على النشاط الأقتصادى ، أصبحت أكثر استعداداً للعمل من أجل صالح الجماعة . ولم تعد ترى مصلحتها فى توجيه الإقتصاد لخدمة مصالح طبقة معينة أو أفراد قلائل . وإنما يجب توجيهه الوجهة

التي تشبع الحاجات الأساسية للجماهير وتسهم بأوفر قسط في تحسين مستويات المعيشة . ولم يكن عجبا أن تتعمق بعض الدول الرأسمالية في تطبيقها لوسائل التخطيط فتجاوز حدود التخطيط الجزئي وتقترب من الإطار الأعم للتخطيط الشامل ، وأن تقوم دول رأسمالية كثيرة بتأميم الصناعات الأساسية والبنوك والمرافق العامة .

وفي الجانب الآخر تطورت النظرية الاشتراكية في محك التجربة العملية للتطبيق وبدأت تتحرر من نزعة الإملاء أو الفرض التي كانت تغلب على نظمها الإقتصادية والسياسية ، وعلى تخطيطها المركزي بوجه خاص ، اذ بدأت تنتشر حركة التطوير الديمقراطي في جميع الدول الاشتراكية وتحولت هذه الدول الى مبدأ مرونة التخطيط ولا مركزيته ، مدركة أن الناس لايجوز أن يكييفوا للخطط وإنما الواجب هو تكييف الخطط للناس ، كما أخذ الاشتراكيون بمبدأ الحوافز والرأبحية في إدارة المشروعات العامة ، وأصبحوا ينظرون الى التأميم كوسيلة لا كغاية ، ومن ثم لايجدون حرجا في ترك الحرفى أو المهنى وبعض المشروعات الصغيرة للقطاع الخاص ، مع وضع الضمانات الكفيلة بعدم اتجاهها وجهة استغلالية غير مرغوب فيها . وهكذا رأينا وسائل الترشيذ والتخطيط والتأميم تصبح ظاهرة مشتركة في الدول الرأسمالية والاشتراكية ، وتسير بها بدرجات متفاوتة ، ولكن بخطوات أكيدة صوب النظام الإقتصادى الإجتماعى الإسلامى ، وبهذا يكون هذا النظام صالحا للتطبيق فى جميع الدول على اختلاف مذاهبها ومعتقداتها . الا أن تطبيقه يتوقف الى حد كبير على مدى تطبيق الدول الإسلامية له بجدية وأمانة وبأسلوب عصري متطور يمكن أن يثير اهتمام غير المسلمين ويجتذبهم الى تطبيقه . وهذا مالا يتحقق الا إذا كان المجتمع الإسلامى المتطور والمطبق للإسلام متفوقا فى فكرة ومؤسساته العصرية ممثلة فى المصارف الإسلامية الناجحة ، والشركات المساهمة التي لاتتعارض نظمها ووسائلها مع مبادئ الإسلام ، ونقابات العمال المتحررة من نزعات العنف والصراع ، ونماذج الإدارة العلمية المتطورة . وهذا ما نلمسه والحمد لله فى كثير من الدول الإسلامية المعاصرة التي تأخذ من المدنية الحديثة جوهرها وإيجابياتها وتبتعد كل الإبتعاد عن قشورها وسلبياتها ، ففي هذه الدول توجد شركات مساهمة كبيرة تعتمد على صغار المدخرين والمستثمرين ، وتحول القوانين المنظمة لهذه الشركات دون وقوعهم تحت سيطرة كبار الممولين وسوء استغلالهم ، كما توجد نقابات عمال تؤدي دورها كمؤسسات اجتماعية تعمل على زيادة الإنتاج واستقرار السلام الإجتماعى وتحسين مستوى معيشة العاملين ، فضلا عن العمل على تحقيق العدالة الدولية والسلام العالمى . كما تطبق فيها أيضا أحدث نظم ووسائل الإدارة العلمية التي تدرك أهمية العنصر البشرى ، أو بعبارة أخرى أهمية القيم والعلاقات الإنسانية فى دفع ودعم الإنتاج .

هوامش

- (١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .
- (٢) سورة البقرة ، الآية ١٧٧ .
- (٣) سورة المائدة ، الآية ٢ .
- (٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .
- (٥) سورة يونس ، الآية ٩٩ .
- (٦) سورة الشورى ، الآية ٣٨ .
- (٧) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ .
- (٨) سورة الشورى ، الآية ٤٩ .
- (٩) سورة الأنعام ، الآية ١٦٥ .
- (١٠) سورة الحديد ، الآية ٧ .
- (١١) سورة المعارج ، الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .
- (١٢) سورة آل عمران ، الآية ١٣٤ .
- (١٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٩ .
- (١٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ .
- (١٥) سورة البقرة ، الآية ٢٦١ .
- (١٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦٧ .
- (١٧) سورة آل عمران ، الآية ٩٢ .
- (١٨) سورة إبراهيم ، الآية ٣١ .
- (١٩) سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .
- (٢٠) سورة النجم ، الآيات ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .
- (٢١) سورة الأحقاف ، الآية ١٩ .
- (٢٢) سورة الزخرف ، الآية ٣٢ .
- (٢٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .
- (٢٤) سورة الشورى ، الآية ٢٧ .
- (٢٥) سورة الإسراء ، الآية ١٦ .
- (٢٦) سورة الشعراء ، الآيتان ١٥١ ، ١٥٢ .
- (٢٧) سورة التوبة ، الآية ٣٤ .
- (٢٨) سورة هود ، الآية ٨٥ .

عن الإسلام والتغيير الاجتماعى

سيد الطحان

الإنسان ليس كيانا هلاميا ، بل كيان يفكر ويتحرك ، بفكر فى مصلحته ويتحرك من أجلها وفقا لنظرية ، وتحركه يأتى مع غيره من بنى البشر ممن يتوافقون معه فى المصلحة ، ومن الطبيعى أن يأتى هذا على حساب آخرين مما يؤدى الى تولد فريقين متناقضين فى التوجه والمصلحة .

إذن فالحياة صراع ومعاناة ، ولايستطيع أن يكون الإنسان مع الفريقين فى آن واحد ، يأخذ من هذا ومن ذلك .. "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي فى الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب ، وما الله بغافل عما تعملون" (سورة البقرة آية ٨٥) ويعنى هذا أن الإنسان فى موقفه منحاز . ولا يستطيع أن يكون فى موقف وسط بين الاثنين ، وإذا حاول فسيصبح منافقا كما يصفه المولى عز وجل بقوله : "مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء" (سورة النساء ، آية ١٤٣) ، وفى هذا النطاق فإن التعريف الصحيح للإنسان أنه يفكر ويتحرك فى اتجاه واحد محققا لمصلحته أى انه منتمى ذو موقف شرط أن يكون واعيا يمتلك منهجا علميا وإرادة منظمة مع إرادة شركائه فى الموقف .

الدين والإرادة

المنهج العلمى هو مجموعة القواعد التى تحكم رؤية ، وتفسير وتشوير الإنسان للظواهر ، وهذا المنهج ليس من اختراع الإنسان وإنما له فضل اكتشافه ، يحسم تفسيره للظواهر إيمانه بمجموعة القواعد التالية :

- كل مافى هذا المجتمع فى حركة دائبة ، تصنعها إرادة التغيير الإنسانية .
- وحركة المجتمع هذه متطورة فى اتجاه صاعد نحو الخير العام .
- والإرادة الإنسانية ليست إرادة واحدة متناقضة ، ولكن يوجد التناقض فى داخلها ، نظرا لتناقض مصالح فريق ضد مصالح فريق آخر ، وتحرك فريق لتحقيق مصلحته كوحدة واحدة ، إذ أن عناصر الحياة مترابطة متكاملة .

ومعنى هذا أن حركة المجتمع تبدأ بطيئة وجزئية على شكل تراكمات كمية ، لتنتهى سريعة شاملة الى التغيير الكيفى ، وامتلاك المنهج العلمى يفضى الى التسليم بأن للإنسان إرادة واعية يستطيع بها تحقيق موقفه فى إطار القواعد الضابطة لحركة التاريخ ، فضلا عن امتلاك الإنسان للمنهج العلمى ، عليه أن يمتلك ارادته ، وبالتالي يستطيع تحديد موقفه ، وقضية الإرادة أخذت مناقشات واسعة فى الإسلام .. يصيغه سؤال هل الإنسان مسير أم مخير ؟

والحقيقة أن هذا السؤال لا يرجع الى نشأة الإسلام ، وإنما الى نشأة حكم بنى أمية الذين روجوا لفكرة الجبرية ، ومفادها أن الإنسان مسيرا وليس بمخير ، هادفين من وراء ذلك تبرير ما يقتربونه من ظلم وجور ، ولقد سئلوا عن قتلهم الأنفس بغير حق فقالوا "إنما تجرى أعمالنا على قدر الله" فبلغ ذلك الحسن البصرى فقال "كذب أعداء الله" وهذا السؤال سياسى وليس دينيا ، وموقف الدين منه كما جاء فى سورة البقرة آية ٣٠: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة" وفى هذا وصف الإنسان أنه خليفة الله فى الأرض ، والخليفة لا يمكن أن يعيش على هامش الأحداث ولكنه صانعها ، والخليفة يمتلك ارادته فيما استخلف عليه ، اذ هو مسئول عنه (كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته) "حديث شريف" ويتوافق هذا القول مع كون الإنسان مسئول أمام الله تعالى ، فمسلوب الإرادة لا يسأل عن شيء بالطبع .

ولايتعارض الاعتراف بالإرادة الإنسانية ودورها ، مع الإيمان بالمشيئة الإلهية ، وذلك أن الإنسان يعمل فى إطار السنن الثابتة التى خلق الله الكون ونظمه على أساسها .

والدين إذ يقر بوجود الإرادة الإنسانية ، فإنه يحملها مسئولية تصحيح مسار الحياة نحو الخير العام (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان) "حديث شريف" والاستطاعة هنا رهن بمدى وعى وتنظيم الإرادة مادامت المصلحة متناقضة بينهما ، وقد يرى البعض أن الصراع فى الدين يقوم على أساس عقائدى فقط مع رفض الصراع الطبقي ، وفى الحقيقة فإن الصراع العقائدى فى حياة الرسل يلزمه الصراع الطبقي ، ففرعون ومن معه كانوا يمثلون الطبقة المستغلة ، كذلك قيصر ويهود والصارفة وباعة الحمام يمثلون الطبقة المستغلة ، وعمرو بن هشام (أبو جهل) وأخيه بن خلف والوليد بن المغيرة ومن معهم يمثلون الطبقة المستغلة والرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه يمثلون الطبقة الثائرة على الظلم والرياء وإطفاف الكيل والاستعباد : "وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ، وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين (سورة سبأ آية ٣٤ ، ٣٥) إن الدين فكرة شاملة لها محور واحد هو التوحيد .

وعلى أساس التوحيد تنظم علاقة الإنسان بالله (البعد العقائدى) وتنظم علاقة الإنسان بالإنسان (البعد الاجتماعى) وطالما أن التوحيد يعنى أن الولاء لله وحده فلا عبودية بين البشر بعضهم البعض ، بل حرية ومساواة وعدل ، ولا تميز إلا بالعمل الصالح وحده ، ويترتب على ذلك أن موقف الدين الأخلاقى يرتبط بأساس التوحيد ، وما يترتب عليه من أخلاقيات الحرية والمساواة والعدل ، أن هذه الأخلاقيات ليست مسألة شخصية وإنما اجتماعية ، إذا الأخلاق فى الدين هى الأخلاق الاجتماعية ، ووفقا لذلك فإن الخلل الاجتماعى المتمثل فى الشارع السياسى يدور بين نمطين متناقضين فى المصلحة والقيمة ويتمثلان فى المستغلين والمقهورين وبطبيعة الحال فإن الصراع هو الإطار الذى يحكم توجه الفريقين ، والدين موقف أخلاقى يتميز بأنه منحاز الى الفقراء حتى يقضى على الفقر والترف معا . لكى يعيش الناس أحراراً متساوين ، وتفصيل ذلك كما يلى :

الدين والثورة

ومن السمات التى يتميز بها موقف الدين من حياة الإنسان ، أنه موقف ثورى بمعنى :
(أ) أنه لا يرى وسيلة لمعالجة الخلل الحادث إلا بالتغيير لمكونات الأمر الواقع ، فى اتجاه صاعد نحو الخير العام .

(ب) وأنه يحمل مسئولية إحداث هذا التغيير ، لإرادة الجماهير التى يجرى التغيير لصالحها ، وبذا يكون الإنسان مسئولاً أمام خالقه عن تعمير هذا الكون بالخير العميم .
وهذا يتطلب تحقيق ثلاث مراحل :

الأولى : أن تعى الجماهير واقعها وهدفها (الوعى) .

الثانية : أن تنظم الجماهير صفوفها (التنظيم) .

الثالثة : أن تتحرك الجماهير لتحقيق هدفها (الحركة) .

وكل هذا يجرى نتيجة المعاناة ، حيث أن الوعى يولد من بؤرة المعاناة ثم تنظم الجماهير بعد ذلك وتتحرك لتحقيق أهدافها ، وبالتطبيق على السيرة العطرة للرسول عليه الصلاة والسلام يتضح الأمر من دراسة المكان والزمان والقائد .

(١) المكان :

لماذا مكة : مكة بها الكعبة ، فهى المركز الدينى .

ومن جهة أخرى ، كان المجتمع العربى إذ ذاك مجتمعا تجاريا حركيا ، يجوب الفيافي فى رحلتى الشتاء والصيف وغيرهما ، وفى ترحاله تحط القوافل فى مكة ، حيث تقام الأسواق ، وتعقد الصفقات ، وتحدث خصومات تسن لها التشريعات وتنشأ بها الأعراف التى تفصل فيها ، ويقوم الشعراء فى الأسواق مادحين وقادحين ، ويطلق المفكرون صيحاتهم وإرهاصاتهم . إذن ، مكة هى المركز الاقتصادى والسياسى والفكرى ، أيضا مكة إذن ، أم القرى ولأن مكة ، هى المركز الاقتصادى ، فهى إذن بؤرة المعاناة ، والصراع بين يملكون كل شىء حتى رقاب البشر ، وبين من لا يملكون شروى نكير .

(٢) الزمان :

لماذا فى ذلك الزمان بالذات (القرن السابع الميلادى) جاءت الدعوة ؟
لايكفى حدوث المعاناة ، وإنما لابد من الوعى بها . مع تصاعد المعاناة ، تنمو إرهابات الوعى الأولى :

تصاعد المعاناة :

أ- فى نجران - قبل البعث - كان يسيطر على هذه المنطقة المرابون اليهود ، وتحت وطأة استغلالهم ، كان يثن الفقراء المعسرون .

إذا ذاك ، وقد إلى نجران ، راهب مسيحي ، راح يحارب بدعوته طغيان المرابين ، وآمن له نفر كثير ، بعد ماسمعوا كيف أن المسيح المعلم قلب موائد الصيارفة فى الهيكل ، وأن من تعاليمه "من كان له ثوبان فليعط ثوبا لمن لا ثوب له" وجد المرابون فى دعوة هذا الراهب . خطرا محدقا عليهم ، إذ رأوا فيمن آمن معه قوة جديدة توشك أن تقلب الموائد عليها فصنعوا وشاية لدى حاكم نجران ، ونجحت الوشاية ، ومن جرائمها حفروا أخدوداً أضرموا فيه النيران ، وأحرقوا فيه الراهب وكل من آمن معه .

وليست مكة بعيدة عن نجران وما حدث فيها ، بفعل وحدة قضية الإنسان على اتساع المكان وامتداد الزمان ، ومن ثم نجد حرص القرآن الكريم على تسجيل الحادث وتحديد موقفه منه : "والسماوات ذات البروج ، واليوم الموعود ، وشاهد ومشهود ، قتل أصحاب الأخدود ، النار ذات الوقود ، إذ هم عليها قعود ، وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود ، وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد ، الذى له ملك السماوات والأرض ، والله على كل شىء شهيد" (سورة البروج) هذا الحدث يوضح إلى أى مدى تصاعدت المعاناة قبل البعث .

ب- فى مكة ، المركز الاقصادى والسيلسى والفكرى ، أم القرى ، وما حولها من القرى ، كان المجتمع التجارى يعيش فترة عصيبة من القلق وعدم الاستقرار :

- فمن جهة تضخمت ثروة سادة مكة ، بفعل الربا والاسترقاق والسبى ، ويفعل ما استحدثوا من تشريعات : وأعراف وكان منها أنهم يرثون التاجر الغريب الذى يموت بمكة ، ويفعل الاطفاف فى الكيل والغش فى التجارة ، وقد زاد من نشاط التجارة فى مكة تلك الحرب المستعرة فى الشمال بين الفرس والرومان مما حدا بالتجار إلى نقل نشاطهم إلى طرق آمنة ، ومن ثم حطوا الرحال فى مكة غدوا ورواحا .

وكان لدى سادة مكة قدر من العلم بالأسواق ، والطرق ، وبالنجوم والفلك ، مكنهم من إحكام قبضتهم على القوافل ، واستطاعوا تنظيم العمل بما يخدم مصالحهم ، فهاهم يعينون الكهنة والعرافين ، يقومون - ظاهريا - على خدمة آلهة ابتدعوها - الأصنام - ويضطلعون عمليا بتعزيد موقف السادة فى مواجهة الآخرين .

ثم هاهم يفرضون القواعد التى تبنى ثرواتهم ومنها أن يرهن المقترض ولده أو امرأته أو ابنته أو نفسه لتصبح ملكا للدائن عندما يعجز عن سداد ضعف الدين بعد مرور حول على اقتراضه .

كان هؤلاء السادة هم : التجار - والوسطاء - وأصحاب المصارف الذين يشاركون التجار بحصة من رأسمالهم لقاء حصة فى الربح - والمرابون ويدور فى فلكهم الكهنة والعرافون والضعفاء .

وكان نشاطهم يشمل : التجارة - الربا - تقطير الخمر مما تنتجه النخيل والأعناب فى بساتينهم فى الواحات المجاورة لمكة - تربية الخنازير - بيع العبيد - السبى وبيوت اللهو ذات الرايات الحمراء - صنع الأصنام والأسلحة - الرعى .

ومن جهة أخرى ، فقد كان هذا التقدم المادى تقابله علاقات إجتماعية متخلفة بين من يملكون ومن لا يملكون وبين السادة والعبيد . بين المرابين والمدينين المعسرين . بين الحاكم الذى يقرر ، وبين المحكوم المضطر لاتصياح وكان بين الطبقتين ، شريحة وسطى تقوم على خدمة الكعبة وسقاية الحاج ، وهى لاتسلم من شرور السادة ، وفى أفضل الأحوال تخضع لما تقرره لها الأقداح والعرافون من مقادير ، ويفعل ذلك كاد عبد المطلب يقتل ابنه عبد الله لولا المصادفه ، ومشية الله من قبل .

وبسبب تخلف العلاقات الاجتماعية ، واحتفاء السادة بالأصنام كآلهة ، بدأ الصراع يدور ويحتدم ، فى ذلك الزمان :

- من مظاهر ذلك تعرض قوافل التجار لمناعب عديدة ، منها ماسمى تاريخيا - خطأ - بقطع الطريق ، ولم يكن الأمر فى جوهره ، سوى قمر نمر من العبيد والفقراء على الأمر الواقع الذى فرضه أولئك السادة من التجار .

- وجد السادة أن قوافلهم تحتاج إلى حماية ، وأن هذه الحماية لا تتأتى إلا من نوع معين من البشر ، يؤمر فيطيع ، ولا يعصى لهم أمرا ، يملكونهم حتى الرقاب .

وجد السادة ضالمتهم المنشودة لدى المرابين ، الذين التمسو لهم مأمنا فى ديارهم ، فيخرجون أموالهم للمعسرين ، لقاء رهن عزيز ، قد يكون ولد المدين أو إمرأته ، تبقى لديه حولا من الزمان ، تدفع بعد الديون مضاعفة ، وإلا تحولت الرهينة إلى عبيد تباع فى سوق النخاس للتجار ، أو إماء يسبون فى بيوت اللهو .

ولأن الإقراض لا يحل مشكلة المعسرين ، خاصة عندما يتحول إلى أسلوب حياة ، وعندما يقترب بالربا ، فإن مشكلة المعسرين قد تعقدت أكثر ، وأصبحت الظاهرة هى عدم وفائهم بما للمرابى من ربا ودين ، وراح المرابون يبيعون رهائهم من عبيد ليستردوا بثمنهم - ثمن بيع الانسان - ما يبتغيه من مال .

ولما اكتظت أسواق النخاس بالعبيد ، انخفض سعر الانسان ، وتزايدت شكوى المرابين من عدم حصولهم على ما يأملونه ، وفرضوا عرفا جديدا يقضى بأن يتحول المدين وزوجه وأبنائه وبناته إلى رهينة لدى المرابى ، ليستوفى من ثمنهم ما يبتغيه من ربا ومال ، إذ يبيعون العبيد للتجار ، والإماء لبيوت اللهو .

من هنا كان المعسرون يقتلون أولادهم من إملاق ، أو خشية الإملاق والفقر والحاجة وكان هذا من مظاهر الصراع المحتدم ، ولقد ينظر إليه على أنه جاهلية ، أن يقتل الأب فلذة كبده خشية إملاق ولكن يمكن النظر إليه أيضا على درجة من درجات الوعي لدى الانسان الذى يرى الموت خيرا من الاستعباد ، فى مجتمع تسوده الوثنية شكلا وموضوعا .

لقد تصاعدت المعاناة إلى هذا الحد ، وزاد من وطأتها تزايد عناصر القلق ، فى المجتمع التجارى ، إلى الدرجة التى فجرت ما بين سادة القبائل من تناقضات ثانوية ، مما أدى إلى اشتعال الحروب بين القبائل لأتفه الأسباب ، ودوام اشتعالها لسنين عدة ، وتصاعد الأمر إلى

قدوم جيش أبرهة الحبشى ، يبغى به نقل مركز الثقل فى المنطقة من مكة إلى الحبشة أو اليمن ، ويقدم أبرهة ، اهتزت أسواق مكة ، وحمل القوم متاعهم فرارا ، فى الوقت الذى وجد أبرهة سهام جيشه إلى الكعبة .. ولكن كيدهم فى تضليل .

ج- وفى يشرب إلى الشمال من مكة ، كان فعل طوائف يهود ، ولا يقل ظلما عن فعل السادة فى مكة هذا ومع تصاعد المعاناة ، أصبح الناس فرقا وشيعا . وكانت الأصنام تعبيرا عما وصل إليه هذا المجتمع من امتهان للإنسان .

ولم يكن المعبود صنما واحدا ، وإنما أرباب متفرقون ، تعبر عن تفرق القبائل . يطوف حولها السادة ، فلا تنهم عن شىء ، ويمر بها المقهورون ، فلا تأمر لهم بشىء ، ومن حولها يمارس الفجور ، وهى لا تملك من أمرها شيئا .. أى جاهلية هذه .

لم تكن الجاهلية تخلفا فى العلوم الطبيعية ، فمن الثابت تاريخيا ، أن هذه الفترة عرفت علوم الفلك والبحار والصناعات البيئية ، وغيرها ، ولكن الجاهلية قشلت فى الخلل الحادث فى الحياة الاجتماعية ، وتخلف الرؤية السائدة للكون - تبعا لذلك الخلل - إذا ترى فى الأصنام- تلك الحجارة - خالقا للكون ومنظما له !!

وكان طبيعيا أن يتمرد الانسان ويشور ، ومن خلال المعاناة ، ينمو الوعى .

ويخبرنا التاريخ عن كثير من العناصر الطبيعية التى قردت ، قبل البعث ، على كل محتويات الأمر الواقع ، من وثنية وظلم ومن هؤلاء : زيد بن عمرو ، وخالد بن سنان ، وأبو ذر الغفارى ، وسلمان "الفارسى" ، وورقة بن نوفل وقيس بن ساعدة الأييارى ، وغيرهم . وراح كل من هؤلاء يبشر بدين جديد ، العبادة فيه لإله واحد عادل ، ولقد ردهم السادة ، فما وهنوا ، بل ظلوا ينشرون أفكارهم . ووسط المعاناة ، ومع إرهاصات الوعى الأولى هذه : جاء البشير .

٣- القائد :

لماذا محمد ، صلى الله عليه وسلم ؟

من أين يأتى البشير ، البشير من خلاص الظلم والوثنية ؟ أياتى رجل من سادة مكة الذين صنعوا الأصنام آلهة واتخذوا من الإطفاف فى الكيل ، والغش ، والربا ، سمة لحياتهم ، مصدرا لرزقهم ؟

كيف ؟ وبأى دعوة يجىء هذا ؟

أيأتى رجل من وجهاء مكة وكبرائها ؟ يقول القول فلا يرد ؟

أى قول هذا الذى يجىء به ؟

بالطبع لا

وانما يأتى البشير ، رجلا من أشد المعاناة وطأة وابن امرأة من قریش كانت تأكل القديد ، رجلا يقول : "اللهم أحيى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين" لا حبا فى المسكنة ، وانما انحيازا وتأكيذا لموقفه مع الطبقة التى خرج منها يأتى البشير رجلا لا ينفر فحسب من أوضاع مجتمعه ، بل ولا يحمل بذور البشرى بطبيعته - فقط - وانما قد صقلته التجربة والوعى والبصيرة لتجعل منه القدوة التى تتجه اليها الأنظار ، لا يغش فى الميزان ، ولا يبغس الناس أشياءهم ، لا يكذب ، لا يتعالى ، وهو عندهم الصادق الأمين .. رجلا زاهد والزهد عنده ليس انصراف عن الدنيا ، وانما تفاعل خلاق معها .

رجل من البسطاء يرفض التمييز ويقول لقومه : " إنى اكره أن أتميز عليكم " رجلا يحترم فى الإنسان عقله ولا يخاطب فيه سوى العقل .

الحق : مع من ؟

جاء الدين دعوة للناس كافة ، وحكما بينهم ، فهناك من آمن ، وهناك من كفر .

والسؤال هو : هل من هوية اجتماعية تجمع بين الذين كفروا ؟

فى الإجابة لن نجتهد ، وحسبنا أن نقرأ قول الله تعالى فى كتابه الكريم :

١- القانون العام : المترفون ، هم الكافرون ، ودائما هم الكافرون ، ودائما هم ضد الأديان: "وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون" (سورة سبأ ٣٤) .

٢- اتخذ المترفون هذا الموقف لأنهم ضد تغيير الأوضاع السائدة : "وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون" (سورة الزخرف ٢٣) .

٣- فى المقابل : ماهر موقف الدين - العقائدى والأخلاقى - من المترفين : "وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال فى سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم" (سورة الواقعة الآيات من ٤١-٤٦) .

إذن ، فالدين موقف منحاز ضد المترفين ، ولصالح المستضعفين ، كما أوضحت الآيتين ٥ ، ٦ من سورة القصص : " ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم فى الأرض ، ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون". ولاشك أن هاتين الآيتين غنيتان بالمعاني ذات الدلالات الهامة فى مجال بحثنا هذا.

وهذا الموقف قديم قدم التاريخ الانسانى ، فظاهرة الإيمان كانت دائما وسط الفقراء والعيبد ، وإيمان الأغنياء . لم يكن ظاهرة بل حالات فردية ، يصدق هذا منذ عهد نوح عليه السلام ، الذى سجل القرآن الكريم ، وقومه عليه بالآية ٢٧ من سورة هود : " فقال الملأ الذين كفروا من قومه مانراك إلا بشرا مثلنا ومانراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادی الرأى ومانرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين" .

وأتى بعدهم قوم عاد وبعث الله فيهم هودا ليدعوهم إلى الحق ، فكان جوابهم : " وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم فى الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون" (سورة المؤمنون ٣٣) .

وإذا كان هذا موقف الإسلام ، فهو ذاته موقف الأديان السابقة ، وهو مسجل فى التوراة والإنجيل فيما هو متداول اليوم من كتب ، فلقد جعل العهد القديم من العمل مصدر كل قيمة (اليد الرخوة تفتقر أما يد المجتهد فتفتنى) وحدد العهد الجديد موقفا واضحا حينما أوضح أن التكالب على جمع المال الذى لا يلتقى مع عبادة الرب (لا تملكون أن تعبدوا إلهين معا إما أن تعبدوا المال وإما أن تعبدوا الرب) ، ثم إن السيد المسيح عليه السلام هو صاحب القول الحاسم: إن دخول الجمل فى ثقب إبرة أيسر من دخول الأغنياء إلى ملكوت السماء .

إذن فأول سمات موقف الدين : أنه منحاز ، وهو فى انحيازه يرى الحق فى جانب المستضعفين الذين آمنوا بالحق والتزموا جانبه .

ومرة أخرى ، نذكر بأن انحياز الدين إلى المستضعفين ، يحدث عندما يوجد خلل فى المجتمع ينتج عنه ظلم ، أيا كان نوع الظلم ودرجته . أما عندما يعالج الخلل ويسود العدل المطلق فإن صفة الانحياز هنا تكون غير ذات موضوع فى هذا المجتمع .

ويحدث الخلل ، وينتفى الحق ، عندما يستأثر البعض بفرص عيش تزيد عن حاجته ، لأنه عندئذ يأخذ من حقوق الآخرين ، فينتقص منها لنفسه ، وهذا هو الباطل ، إذ يعز نفسه لأكثر مما يستحق ، وبذل الآخرين بالتبعية . أما أن يكون للناس جميعا فرص متكافئة فى العيش فى هذه الحياة أعزاء ، فهذا هو الحق ، إذ يصبح الناس سواسية كأسنان المشط ، ويصبح المؤمنون إخوة بحق .

دور الأغنياء فى الإسلام

ليس فيما سبق ، ما ينكر دور الأغنياء المسلمين ، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هؤلاء الذين سثموا حياة الفجور والظلم وتفرق القبائل والأرباب وإثارة الفتن والحروب لأتفه الأسباب ، وغلبت عقولهم أحلامهم ، فاستقبلوا الدعوة استقبالا حسنا .

فقط ينبغى أن ندرك أمرين :

أولهما : أنه بالتحليل الاجتماعى للفئة المؤمنة ، يتضح أن الأغنياء منهم ليسوا إلا حالات فردية وأن ظاهرة الايمان كانت سائدة بين الفقراء والعبيد .

ثانيهما : أن أموال أغنياء المسلمين وجهت فورا لنصرة الإسلام ويكفى أن نذكر أن أول أمر أصدره الرسول الله عليه وسلم لأول تفر من الأغنياء آمن ، كان هو إخراج أموالهم لتحرير العبيد الذين آمنوا وليس لشرائهم - فحرر أبو بكر الصديق رضى الله عنه ستا أو سبعا بينهم بلال بن رباح ، وحرر عبد الرحمن بن عوف ثلاثين ، فضلا عن إخراج أموال هذه الفئة الموسرة لتجهيز جيوش المسلمين ، وأغراض التكافل الاجتماعى ، ولم يكن أحد منهم كسب ماله من ربا أو غش .

إن الإسلام كما يرفض ترف البعض فإنه يرفض الفقر ، وليس الإسلام ضد أن يكون الناس ميسورى الحال ولكنه ضد أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم ، بينما غالبية الناس لا تملك شروى نقيير .

أن يكون الناس جميعا ميسورى الحال ، وهذا هو الحق ، يتطلب أن يعطى كل إنسان للحياة ما أتاه الله من بسطة فى العلم والخير ، وأن يأخذ منها حقا فى الحياة متكافئا من غيره ، فلا ضرر ، ولا تفريط ولا إفراط وهذا ما ألزم به الرسول صلى الله عليه وسلم من آمن ، غنيا كان أم فقيرا ، فانتشر العدل والمساواة ، وأصبح الجميع أعضاء .

وعندما خرج الأغنياء عن شريعة الإسلام - بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم - بدأ تفكك المجتمع الإسلامى ، وتداعى الأمر الى ما هو أسوأ عندما تحالف الأغنياء فيما بينهم فأصبحوا طبقة واعية منظمة ، فاستطاعوا بذلك السيطرة على مقدرات الأمور ، فأضحوا يملكون ويحكمون ، المال فى حوزتهم ، والحكم لهم وحدهم لا ينتقل إلا من أب إلى ابن أو من أسرة إلى داخل نفس الطبقة ، فحولوا الحكم من خلافة إلى وراثة ، وبنوا القصور وعاشوا مترفين . وإبان ذلك خرج العلماء والفقراء يقاومون هذا الاتجاه ، وراح أبو ذر الغفارى يقرأ

القرآن منذرا مكتنزي الأموال بسوء المصير ، ويهتف بالفقراء : "عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه" مؤكدا أن الحل هو الثورة والعنف الثورى .
وتصاعدت مقاومة الفقراء ، ونظمت وأصبحت لثوراتهم شأنا عظيما . وفى مواجهة ثورة الفقراء لم يجد الأغنياء من وسيلة لمواجهةهم فكريا ، إلا باستخدام ورقة الدين ، فضلا عن مواجهتهم بحد السيف .

إن الأغنياء وحدهم مسئولون عما أصاب المجتمع الإسلامى وما يصيبه اليوم ..
يصدق على أغنياء بن أمية ، بنفس القدر الذى يصدق به أغنياء اليوم وبالطبع فإن الكلام عن هذا الموضوع يقودنا الى الحديث عن الملكية الفردية وموقف الإسلام فيها وذلك توضيحا لما يردده الأغنياء من أن الأصل فى الإسلام هو الملكية الخاصة .

هل يحمى الإسلام الملكية الفردية ؟

"لله ملك السماوات والأرض" (سورة الشورى ٤٩) بهذا القول حسم القرآن مسألة الملكية فالله وحده صاحب الملك ، وقد خلقه للناس كافة دون أن يكون لأى منهم حق الاستئثار بما خلق : "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا" (سورة البقرة ٢٩) وعلى ذلك يصبح دور الإنسان على هذه الأرض ، إذ هو مستخلف من قبل الله تعالى عليها ، أن يشارك فى تنظيم الملكية وإدارتها لتنتج أقصى منفعة تحقق الخير العام ، وليس دوره أن يملك ، فالإنسان خليفة الله وليس وريثه .

إذن للإنسان ، على خلق الله ، حق المنفعة وليس حق التملك ولقد أدرك الرسول صلى الله عليه وسلم وهو فى المدينة أن يحرر المسلمين من سيطرة اليهود فقال : "من يشتري بئر رومية فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين" فاشترى عثمان بن عفان رضى الله عنه وكما هو واضح لم يكن مادفعه عثمان مقابل تملك وإنما مقابل تحرير البئر من سيطرة العدو ليكون متاحا لعامة المسلمين .

وعلى ذلك يصبح الأساس فى الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق أعم وأقصى منفعة ومسألة الملكية الفردية وحمايتها ليست مسألة دينية ، وإنما مسألة تاريخية سياسية ، إذن التطور التاريخى هو الذى أثمر مشكلة الملكية الفردية كما أوجد فى بقاع أخرى الملكية الجماعية والتعاونية ، ما هو موقف الإسلام من الملكية الفردية ؟

كل النصوص الموجودة فى القرآن والسنة تفضى الى حقيقة واحدة : أن الملكية الفردية هى أصل كل الشرور : فهى تؤدى بتعاضدها إلى الطمع والسفه والظلم والشرك والكفر ، وكذا كان كل الرسل ينفرون من التملك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو القائل : "مايسرنى أن أموت ولدى مايزن قيراطا" .

وإليك بعض النصوص من القرآن الكريم للدلالة على شرور الملكية الفردية :

١- "وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى ياها مان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون ، فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين "سورة القصص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠" .

٢- "إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم ، وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة إذ قال له قومه لاتفرح ، إن الله لا يحب الفرحين ، وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ، ولاتنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولاتبغ الفساد فى الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين . قال إنما أوتيته على علم عندى ، أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ، ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون ، فخرج على قومه فى زينته ، قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه لذو حظ عظيم . وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ، ولا يلقاها إلا الصابرون فخشفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين ، وأصبح الذين قنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر ، لو لا أن من الله علينا لخشف بنا ويكأنه لا يفلح الكافرون . تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين" (سورة القصص الآيات من ٧٦ إلى ٨٣) .

٣- " وذرنى والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا" (سورة المزمل ١١) .

٤- "فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله وقالوا لاتنفروا فى الحر ، قل نار جهنم أشد حرا ، لو كانوا يفقهون . فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون" (سورة التوبة ٨١ ، ٨٢) "ونادى فرعون فى قومه قال يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى ، أفلا تبصرون ، أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين ، فلو لا ألقى عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين (سورة الزخرف ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣) .

"إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزنى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ، وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ، وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأتاب (سورة ص ٢٣ ، ٢٤) .

إن الملكية الفردية بتعاضدها تؤدي الى الترف وهو محرم بنص القرآن ، والى الإحتكار وهو ملعون بنص الحديث ، وهى بذلك تؤدي الى البغضاء والضعفاء بين الناس كنتيجة لتعالى البعض وتسخيرهم لجهد الآخرين الذين لا يملكون ، وحصول من يملكون على أكثر من احتياجاتهم ومن ثم لا يحصل العاملون ممن لا يملكون على احتياجاتهم ، مما يؤدي الى الفرة بين الناس ، والتاريخ شاهد على ذلك ، سواء قبل الإسلام ، أم بعد البعث فيما روى عن التاريخ الإسلامى خاصة منذ بدايات العهد الأموى .

إن ما ذكره الله عن صفات فرعون فى أكثر من موضع من القرآن الكريم ومنها سورة القصص (آية ٤) إذ قال : "إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحى نساءهم ، إنه كان من المفسدين" . ليبين بوضوح أن الطبقة المالكة المترفة ، فى إصرارها على الإحتفاظ بوضعها المتميز ، تكون شرسة فى وأد المستضعفين ، وهى فى سبيل ذلك تفرق بين الناس وتستخدم العنف لوأد بوادى الثورة . ولكن مشيئة الله دائما بجانب المستضعفين الثائرين .

إن تاريخ البلاد الإسلامية شاهد أكثر من تاريخ غيرها من البلاد على شروء الملكية الفردية.

وقد يحتاج الأمر الى تفصيل أكثر :

تأخذ الملكية الفردية الصور التالية :

أولا : ملكية وسائل وأدوات الإنتاج .

ثانيا : ملكية أدوات الاستهلاك الشخصى .

ثالثا : ملكية المال ، بكافة صوره (نقود - ذهب - مجوهرات .. الخ) .

ولكل من هذا الصور : أحكامها ، نردها فيما يلى :

أولا : الملكية الإنتاجية :

(الموقف فى القرآن - فى السنة - فى التاريخ الإسلامى - لدى الفقهاء المحدثين حكم العقل) .

- الموقف فى القرآن الكريم :

لا يوجد نص فى القرآن الكريم يجيز إسناد ملكية وسائل وأدوات الإنتاج إلى الفرد ، ولكن يلاحظ فى هذه النصوص :

١- أنها تسند الملكية إلى الجماعة .

٢- أن الواضح من النصوص أن هذا الإسناد جاء لتسجيل واقع تاريخى وليس لإقراره ، وهذا يعنى أن قضية الملكية هى قضية تاريخية .

الموقف فى السنة :

الأساس فى السنة هو أن ما كان من أمر الدنيا فمرده إلى الناس يرون فيها رأيا يحقق المصلحة المرسله "العامة" وينفى الضرر والضرار ، فقد روى مسلم وابن ماجة وابن حنبل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال "ما كان من أمر دينكم فإلى وما كان من أمر دنياكم فشأنكم به ، وأنتم أعلم به أنتم أعلم بأمر دنياكم" .

يقول الدكتور محمد عمارة فى كتابه الإسلام والعروبة والعلمانية (طبعة بيروت - الأولى - دار الوحدة ١٩٨١ ص ٦٧) : "جاء علماء الأصول فى الفكر الإسلامى الذين فقهوا السنة النبوية الشريفة وقسموها إلى : ١- "سنة تشريعية" : هى تلك التى تعلقت "بالدين" مثل تفسير الوحي وتفصيله ، ومثل الفتيا فيما هو دين ب- "وسنة غير تشريعية" وهى كل ماتعلق من السنة النبوية بأمر "الدنيا" وخاصة تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم كحاكم أعلى للدولة ، وكقاض بين الناس فى الخصومات .

فنحن مطالبون حتى نكون متبعين للرسول ومتأسين به ومهتدين بهدى سنته - مطالبون بالتزام "سنته التشريعية" "لأنها دين" وهى لصلتها بموضوع "الوحي" صارت كأنها منه . أما فى "سنته غير التشريعية" ومنها تصرفاته فى السياسة والحرب والسلام والمال والاجتماع والقضاء .. ومثلها ما شابهها من أمور الدنيا ، فإن اقتداءنا بالرسول فيها يتحقق بالتزامنا "المعيار" ، الذى حكم به صلى الله عليه وسلم ، فهو قائد للدولة ، كان يحكم فيها على النحو الذى يحقق "المصلحة" للأمة ، فاذا حكمنا ، كساسة ، بما يحقق مصلحة الأمة ، ويدفع عنها الضرر والضرار ، كنا مقتدين بالرسول ، حتى ولو خالفت نظمنا وقوانيننا ما روى عنه فى السياسة من أحاديث ، لأن "المصلحة" بطبيعتها متغيرة ومتطورة بتغير المكان وتطور الزمان" ولقد ذكرنا الدكتور محمد عمارة بعد ذلك بما يؤيد ماذهب إليه وذلك من أراء علمائنا فى

الأصول مثل الإمام القرافي العباسي أحمد بن إدريس ، والفقيه ولي الله الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي ، ثم آراء المدارس الإسلامية على اختلافها التي ترى بأن السياسة باعتبارها سبل ووسائل فالمرجع فيها إلى رأى الناس على أن يلتزموا بالمقاصد والغايات التي جاءت بها الشريعة وهي تحقيق المصلحة ورفع الضرر والضرار .

فى ضوء ما سبق ندرس الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

١- جعل الرسول الضرورات - مشاعا لعامة المسلمين ، فهو القائل : "الناس شركاء فى ثلاث الماء والكلاء والنار" ولكن نطبق ذلك على عصرنا فإن كلمة الماء تنطبق على مصادرة ومجراه واستخداماته بما فى ذلك ما يقام على مجراه من منشآت تنظم استخدامه فكل ذلك شائع بين الناس .

وأما عن الكلاء فكان يمثل القوت الضرورى فى المراعى وينطبق ذلك على ما يماثله فى عصرنا "الطاقة" و "القوة المحركة" فهى أيضا مشاع بين الناس .

٢- انتقل الرسول بمجتمعه - بعد الهجرة - من مجتمع تجارى إلى مجتمع زراعى تجارى ومن ثم ظهرت مشكلة ملكية الأرض الزراعية ، وكان للرسول كحاكم للدولة آراؤه التي تلتزم فى كلياتها بالمعيار الوارد فى الشريعة ، كما تجارى فى تفاصيلها متطلبات المكان والزمان . ولذا فنحن نلتزم بالمعيار .

وفيما يلى ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم :

بعدها هاجر الرسول ومن آمن معه من مكة إلى المدينة ، ظهرت مشكلة هامة وهى تدبير مصدر عمل للمهاجرين ، فاتجه الرسول إلى الزراعة فوزع الأرض على فقراء المهاجرين - أصحاب المصلحة فى هذا - ولقد جاء أغنياء المهاجرين يطلبون منها فرفض الرسول ، كما رفض طلب الأنصار ، فيما عدا اثنين من فقرائهم - فإن للإنصار ديارا يعملون فيها من قبل ولم يصبهم ما أصاب المهاجرين ، وقال الرسول لمن أعطى أرضا ليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات" مؤكدا على زراعة الأرض قبل مضى هذه المدة ، أى ربط التصرف بالمنفعة ، وفى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فإن عمر بحماية أرض الفتوحات قائلا : البلاد بلاد الله ونحمى لنعم الله ويعمل عليها فى سبيل الله ، أما عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه فقد صادر ممتلكات بن أمية - الظالم - وأعادها لمستحقيها بحكم الشرع وحكم العقل .

خلصنا مما سبق إلى ما يلي :

١- أن الملكية الإنتاجية هي لعامة الناس ، ولا يجوز لأحد أن يستأثر بخيراتها أو يحتكرها قوم دون غيرهم .

٢- أن الأساس في الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق المصلحة وهي أعم منفعة للمجموع ، ومن خلال نظرنا في التاريخ الحديث يتضح مدى اتفاق حكم الشرع وحكم العقل . ولكن ما العمل الآن وقسم كبير من الملكيات الإنتاجية في الإطار الفردي ؟ وهي بذلك تحبس منفعة أعم ، الحل هو التأمين ويكون ذلك على الوجه التالي :

- إذا كانت الملكية - أو جزء منها - كمصدر ترف ، فإن تأمينها يكون بلا عوض عن الجزء المحقق للترف ، لأن العوض هنا يبقى على حالة الترف قائمة ، ويكفى أن تكون علة التأمين هنا هي منع حدوث الترف لدى البعض .

ثانيا : الملكية الاستهلاكية :

يقصد بالملكية الاستهلاكية : ملكية الأدوات التي يستهلكها الإنسان في استخدامها الشخصي أساسا ولا يملكها بغرض الإنتاج والمتاجرة .

وهذه الأدوات على ثلاث مراتب :

الأولى : الضرورات ، التي لا تقوم الحياة بدونها ، وهي على سبيل الحصر : الغذاء الصحي من مأكّل ومشرب ، والمسكن الصحي ، والملبس المناسب لحياة الإنسان وحالته في العمل وخارجه .

الثانية : الكماليات التي يصيب الإنسان حرج من عدم استعمالها ، مثل أثاث المسكن والمطبخ الحديث المناسب للحياة العملية ، والارتقاء بالمستوى العلمي والثقافي للإنسان في مجال العمل والحياة العامة ، ولوازم الحياة الاجتماعية مثل الهاتف والسيارة .. وما شابه ذلك.

الثالثة : الترف ، أو كما يسميها البعض - كماليات الكماليات - وهي الأدوات التي تستخدم بغرض التميز والأبهة . (تنويه : مثل هذا التقسيم سبق للأستاذ الدكتور محمد سعاد جلال بيانه في مجلة (منبر الإسلام) ماهو الرأي حول تملك الإنسان لهذه الأدوات ؟) باديء ذي بدء ، ينبغي أن نفرق بين الملكية والحيازة ، والملكية - في الإسلام - مردّها إلى الله تعالى وحده ، وتنظم الجماعة استخدامها ، سواء كانت بغرض الإنتاج أم بغرض الاستهلاك .

وفيما يختص بملكية أدوات ووسائل الإنتاج ، لايجوز للفرد أن يملكها أو يحوزها . أما أدوات الاستهلاك فللفرد حق حيازة - وليس تملك - ما تخصصه له الجماعة ، مع مراعاة :

أ- المساواة - فيما يختص بالرتبة الأولى - بين الناس جميعا ، وللإنسان حق حيازتها طوال حياته ، ولورثته غير البالغين من بعده ، أما البالغون سن العمل فإن لهم على الجماعة حق توفير هذه الضرورات جميعا . وحق الحيازة لايعطى الفرد حق المتاجرة ، ولكن يعطيه حق الانتفاع والاستبدال لضرورات عملية ، وللجماعة حق التدخل فى تصرفات الأفراد تحقيقا للمصلحة ودفع الضرر والضرار ، وليس للجماعة حق الانتقاص من حيازات الأفراد إلا اذا تعرض المجتمع لكارثة محققة كعدوان أو فيضان مثلا ويكون الانتقاص وفقا لقاعدة المساواة فى التضحيات .

ب- أما المرتبة الثانية فهى فى الأحوال العادية لا غبار عليها طالما كانت حاجة ، ولل فرد أن يحوز ، ما تسمح به ظروف الجماعة ، فاللجماعة أن تنزل بهذه المرتبة ، إلى أدنى مستوى ، إذا كانت قمر بظروف تتطلب ذلك ، مثل تجميع المدخرات للتنمية أو مواجهة حالة خطر مثلا ، ويجب على الجماعة أن تتيح مستوى متصاعدا من هذه المرتبة فى الظروف العادية ، فالرفاهية حق للإنسان العامل ، للإنسان على المرتبة الأولى حق الحيازة للتمتع ، دون حق التوريث لأنه يتيح تكرار فى استعمال حق للفرد على الجماعة ، فإن للإنسان على المرتبة الثانية حق التوريث إلى جانب حق الحيازة للتمتع ، كما له حق المبادلة دون ربح أو متاجرة ، كما له حق البيع إذا كان قد اشتراه من ناتج عمله ولكن دون ربح أو متاجرة ويتحدد ثمن البيع بثمن البديل أو بما يتفق عليه الطرفان دون غش أو استغلال لحاجة . وللجماعة أيضا أن تنظم تصرفات الأفراد فى هذا المجال .

ج- أما المرتبة الثالثة فهى محرمة لتحريم الترف ، وعلى الجماعة وضع القيود على تصرفات الأفراد لمنعهم من الترف ، ومن هذه القيود وضع حد أعلى للدخل والإدخار الإجبارى والضرائب التصاعدية والمصادرة دون عوض ومنع النشاط الاستثمارى للأفراد أو تقييده ، حسبما تقتضى المصلحة ودفع الضرر والضرار ، ولايحتج بأن رفع الضرر عن الجماعة قد يلحق "الضرر" بفرد أو بأفراد ، فمصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد .

إن تقسيمنا لأدوات الاستهلاك إلى مراتب ثلاث هو اجتهاد فى رأى يتطلبه تطور العصر ، أما المرتبة الأولى فلا خلاف عليها فى كل الظروف ، فهى تمثل الحد الأدنى لحق الإنسان على الجماعة باعتباره منتما إليها وعاملا من أجلها ولايجوز الاعتداء عليها .

ولا يحتج بأنه قبل الإسلام وبعده بعين كانت الديار ملكية خاصة فإذا كانت الدار ملك لساكنها أما الآن فلقد أصبح الساكن يخضع لاستغلال وظلم بين الأمر الذى يوجب تدخل الجماعة . على النحو الذى ذكرناه .

ثالثا : ملكية المال :

حق التصرف موكول للجماعة ومعياره تحقيق المصلحة .

المال هو وسيلة تبادل ، وليس شيئا قائما بذاته ، ومن ثم فما يخص الفرد منه هو ملك له ، وما يخص الجماعة ملك لها ، وبالتالي فالمال غير ثابت فى يد ما ، ومن ثم فملكه غير ثابتة وبالتالي لا ضرر ولا خطر منها على الآخرين ، طالما التزم صاحبه بما يلى :

- أنشأه من حلال ، أى من عمل صالح ، أو ميراث حلال ، ولا يؤدي إلى ترف صاحبه ، ولا يضر بالآخرين .

- أنفق قصدا ، دون إسراف أو تقتير ، فيما يرضى الله .

- أخذت منه الزكاة المقررة ، والصدقة الواجبة حسب حاجة الغير .

- لم يكتنزه ، لتحريم الاكتناز ، لحبسه المنفعة منه .

- قدم منه فضلا ليوم حاجته ، أو لعياله حتى يغنيهم عن المسألة .

- أخرجه عند الضرورة للدفاع عما يرضى الله عز وجل .

ولقد حظيت قضية المال باهتمام وتفصيل فى الإسلام ، نوجزه فيما يلى :

١- مصدره العمل الصالح الذى يؤديه الفرد ، ونصيبه المشروع من الميراث الحلال ، ويشترط ألا يؤدي دخل الفرد من العمل والميراث إلى ترفه . والدخل من العمل لا يقرره الفرد وإنما الجماعة حسب مقتضيات المصلحة ، وليس فى هذا إلا عدالة توزيع الدخل القومى وأساس العدالة مقدار مساهمة كل فى الناتج القومى واحتياجاته الإستهلاكية الضرورية ، وحقه على الجماعة فى إعداد للعمل الصالح .

أما بالنسبة لغير القادرين على العمل فمصدر مالهم هو حقهم فى التكافل الاجتماعى وهو فرض كفاية على الجماعة يضطلع به القادرون .

٢- ينفق المال من أجل : توفير ضرورات الحياة والكماليات التى يصيب بها الإنسان حرجا إذا توقف عنها حسبما تسمح به ظروف الجماعة ، ويمنع من انفاقه فى التوسع فى الكماليات

بغرض الزينة والأبهة لكونها ترفاً محرماً (راجع بحث الدكتور محمد سعاد جلال بعنوان جانب من نظرية التوزيع في الإسلام - منبر الإسلام - عدد شوال ١٣٩٤هـ) ونظراً لأن أهواء الفرد تمنعه عادة من الإنفاق العام وتدفعه إلى الترف فإن الجماعة مطالبة بضبط تصرفاته في إطار خطة قومية تحقق المصلحة للمجموع ، فإذا لم يستجب الفرد لذلك وتصرف في ماله تصرفاً يضر بالجماعة وجب الحجر عليه وعلى ماله . يقول عز وجل في سورة النساء : " ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً " . فالمال مال الله ، وحق التصرف فيه وحدوده مرجعة إلى الجماعة تنظمه وتلتزم به أفرادها .

على أن للجماعة الاستيلاء على أموال الأفراد في حالات الضرورة ورفع شبهات التحيز ، فالقاعدة أنه إذا جاع أحد المسلمين فلا مال لأحد ، كما أنه لا يجوز للحكام أن يتقاضوا غير رواتبهم المقررة ومن ثم لا يجوز لهم المتاجرة ولا قبول الهدايا . كما للجماعة الاستيلاء على الأموال المكتنزة في أى صورة كانت ذهباً أو فضة أو أوراقاً مالية وكذلك على فائض المال عن الحاجة مهما كان قدر الجهد المبذول في العمل وبذلك ألزم عمر بن الخطاب رضى الله عنه نفسه وأهله وولاته . هذا عن المال الخاص .

أما المال العام فالجماعة ملزمة باتفاق بما يحقق الأنفع والأدوم لها مجتمعة ، وهى مسئولة أمام أفرادها عن هذا الإنفاق ، وفى ذلك يقول عمر بن الخطاب "من أراد أن يسأل من ذلك المال فليأتنى فإن الله تبارك وتعالى جعلنى له خازناً وقاسماً" الأموال لأبى عبيد ٢١٣ .

ماسبق حديث حول الملكية يؤكد عدم جواز تملك الفرد على الإطلاق ، ولكن يجوز له حيازة ناتج عمله وحاجاته الشخصية ، وللجماعة حق إستردادها إذا أوجبت ذلك المصلحة .

لذلك فالتأمين ليس حراماً بل هو إعادة الأمر إلى نصابه الصحيح ، فالاعتداء على ما خلق الله لم يحدث بالتأمين وإنما بالتملك الفردى واستثمار فرد ما أو طبقة من الناس بهذه الميزة التى ابتدعوها .

التملك الفردى ينتج عنه أن يستأثر المالكون بفرص العيشة والرفاهية وأن يعيش الآخرون على هامش الحياة ولا يملكون شروى نقيير .

والزكاة لا تعالج هذا الخلل ، وإنما يعالجه التأمين إذا هو يعيد الملكية الى الجماعة لتنظيم استثمارها على نحو يخدم المجموع على حد سواء والكل مطالب بالعمل ومن لا يعمل لا يأكل ولا تقبل منه عبارة طالما هو قادر على العمل ولا يعمل فالسما لا تمطر ذهباً ولا فضة .

وعديدة هي نماذج التاريخ الإسلامى عن حق الجماعة فى التدخل فى تصرفات الأفراد ،
 ففى عهد عمر بن الخطاب اقتضت المصلحة أن يمنع الناس من أكل اللحم يومين متتاليين من
 كل أسبوع ، لقلّة فى اللحوم رآها ، فلم تكن تكفى جميع الناس فى المدينة ، فعمد الى هذا
 المنع فأوجبه ، وكان يأتى مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع ، ولم يكن بالمدينة سواها ، فإن رأى
 من خرج عن هذا المنع ضربه قائلا : هلا طويت بطنك يومين ، وقد فعل ذلك ليتداول اللحم بين
 الناس (ترجمة عمر لأبى الفرج الجوزى) وعندما أراد عمر رضى الله عنه توسيع المسجد الحرام
 حينما ضاق بعدد المسلمين ، استولى على عدد من الدور المجاورة ، رغم اعتراض بعض
 أصحابها ، ورغم تقدير العوض وكذلك فعل عثمان بن عفان رضى الله عنه .

قيم المجتمع المسلم

إن هذا يقودنا إلى تحديد موقف الإسلام من أهم قضايا المجتمع العصرى ، وهى قيم العلم،
 والعمل والعدل .

أولا : قيمة العلم :

بالإضافة الى ما سبق لدى الحديث عن المنهج العلمى ، نورد ما يلى :

١- يرى الإسلام فى العلم قرينا للإيمان ، ويجعل من قاعدة العلم أساسا لحرية المعتقدات :
 " لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى " (سورة البقرة ٢٥٦) .

ويضعها معا : الإيمان والعلم ، فى أوليات أسس التفضيل عند الله : "يرفع الله الذين
 آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات "المجادلة ١١) .

٢- يجعل من طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمه ، كما يجعل منه جهادا فى سبيل
 الله : "من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع" حديث شريف .

٣- يحدد مفهوم العلم بأنه الذى ينتفع به أيا كان مصدره ، ولقد استفاد الرسول صلى الله
 عليه وسلم من تجارب غير المسلمين إذ حفر الخندق فى غزوة الأحزاب ، وكان عليه الصلاة
 والسلام يستفيد من علم ينفع .

٤- يوجب على كل من حصل علما أن يتيح لغيره ، ويحذره من كتمانها "من كتم علما
 ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة "حديث شريف" و "خيركم من تعلم العلم وعلمه" (حديث
 شريف) .

٥- ينبغى السعى إلى كل مكان ، ولو كان عند العدو الكافر ذاته ، ولقد كان الرسول الكريم يشترط لفدية الأسير من الكفار أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة ، وكما ورد عنه عليه الصلاة والسلام قوله "أطلب العلم ولو بالصين" .

٦- فهم القرآن أهم من ترديده ، ولقد دخل الرسول صلى الله عليه وسلم المسجد فوجد قوما يقرءون القرآن ، وآخرون يتدارسونه فى حلقة علم فجلس فى حلقة العلم ، وبالقياص ينطبق هذا على فروع المعرفة كأسلوب للتعليم وصولاً إلى المنفعة العامة وإلى الإيمان اليقين: "أفمن يعلم أنما ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ، إنما يتذكر أولو الألباب" سورة الرعد ١٩ "ورسول الله هو القائل "من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين" .

٧- لا إرهاب فى الفكر : "فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر" (الغاشية) .

٨- الجدل المقبول هو الذى يستند إلى العلم : "ها أنتم هؤلاء حاجتكم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم" (آل عمران ٦٦) كما أن للحوار آداباً لا بد من الإلتزام بها : "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هو أحسن" (سورة العنكبوت ٤٦) .

ثانياً : قيمة العمل :

ينظر الدين إلى العمل نظرة واسعة باعتباره اجتماعياً يسأل عنه المؤمنون . فيرى :

١- الصلة وثيقة بين العلم والإيمان والعمل : فإذا كان العلم يثبت الإيمان بفكرة ما - كما سبق - فإن العمل يجيء بعد ذلك تطبيقاً وتجسيداً للفكرة التى بها الإيمان ما وقر فى القلب وصدق العمل "حديث شريف" .

ويستنكر الدين ما يحدث من خلل وتناقض بين ما يعلنه الإنسان من شعارات يؤمن بها فى حياته وبين أعماله : "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون" (سورة الصف) . ويعتبر ذلك النفاق شر الأعمال على الإطلاق : "إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار" (سورة النساء ١٤٥) ويرفض تجزئة القضية "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض" (سورة البقرة ٨٥) .

٢- المؤمن الحق هو الذى يعطى لحياته ولا ينعزل عنها : فيؤكد القرآن :

- أن العمل مأمور به ، فحياة المؤمن عمل متصل لآخر يوم .

- أن العمل المأمور به هو العمل الجماعى .

- أن هذا العمل خاضع للرقابة الضميرية وللرقابة الشعبية من المؤمنين فى نفس الوقت ، إذ أن للبشر إرادة تستطيع أداء هذا العمل ، ومن ثم تحاسب عليه .

كل هذه المعانى يؤكدھا القرآن الكريم فى آية واحدة :

"وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون" (سورة التوبة ١٠٥) .

٣- مفهوم العمل فى الإسلام هو :

- أ- أنه العمل الذى يؤدى إلى تعمير الحياة لصالح الناس كافة : "هو الذى أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" (سورة هود ٦١) .

- ب- من كل بحسب جهده ، لا يكلف الإنسان فوق طاقته ، ولا يقبل منه أن يقدم عملا لا يتناسب مع قدراته :

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (سورة البقرة ٢٨٦) .

"أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله ، لا يستون عند الله والله لا يهدى القوم الظالمين" (التوبة ١٩) ولا ينفى هذا أن كل عمل الخير مثاب عليه فاعله (الكلمة الطيبة صدقة وإماطتك الأذى والعظم والشوك من الطريق ، وإفراغك من دلوك فى دلو أخيك صدقة ، ورؤيتك للرجل الردىء البصر صدقة" (حديث شريف) .

ج- العمل شرف ، فيصبح الإنسان جديرا بكل احترام حين يبذل قصارى جهده فى العمل ، ولقد جاء رجل إلى رسول الله صلى عليه وسلم فمد الرسول يده ليسلم عليه ، ولكن الرجل منع يده من السلام فسأله الرسول لم منعت يدك عن السلام ، فأجاب الرجل : يداى خشنتان يارسول الله وأخشى أن تؤذيأك ، فسأله الرسول : ومم ، فأجاب الرجل : من أثر العمل يارسول الله ، فإذ برسول الله يرفع يدى الرجل ويقبلها قائلا : هاتان يداى يحبهما الله ورسوله".

د- والعمل الجماعى هو مجموع جهود منسقة للفئة المؤمنة ، وتتودى هذه الجهود المنسقة إلى قيام بنيان اجتماعى قوى "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" (حديث شريف) ولاحظ هنا تعبير : بنيان يشد بعضه بعضا ومايعينه من تكامل الجهود ، واعتماد بعضها على البعض الآخر ، ولكن السؤال : هل يمكن أن تحقق هذه الجهود الجماعية عملية التنسيق بينها تلقائيا ؟ أى هل تترك عملية التنسيق هذه للآراء الفردية والمبادرات الذاتية لكل فرد ؟ بديهى أن هذا غير ممكن واقعيا بل لابد من وجود إدارة ومنسقة ، ومن ثم أقام الإسلام نظام الدولة

لمهمة التنسيق هذه تحقيقاً لأهداف الفئة المؤمنة والقائمون بمهمة التنسيق هذه ، هم المحققون لإرادة الدولة ، لهم احترامهم في الإسلام : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " (سورة النساء ٥٩) وطاعة أولى الأمر هنا ليست مطلقة وإنما مشروطة : فمن خلال نص الآية السابقة نجد أن طاعة الله سابقة على طاعة أولى الأمر "منكم" أي أن يكونوا معبرين بحق عن أهداف الفئة المؤمنة ومحققين لمصلحتها ، وليسوا من الفئة المضادة لهم في الهدف والمصلحة وإن اتشحت بوشاح الدين . وهذا يقتضى من أولى الإلتزام بمبدأ الشورى كأسلوب حياة وصولاً إلى الرأي الأصوب فالقرار الأسلم .

إن الدولة في الإسلام لسيت فئة حاكمة وإنما قيادة جماعية تنسق الجهود وتحقق التخطيط الجماعى للطاقات البشرية .

و ضماناً لالتزام القيادة برأى القاعده ، أوجب الإسلام ممارسة النقد الذاتى : قل الحق ولو على نفسك .

وحذر القيادة من رفض النقد : " سيجىء من بعدى أمراء يقولون فلا رد عليهم ، يقحمون فى النار كما تقحم القرده " (حديث شريف) .

وبالطبع فإن مبدأ الشورى ومبدأ النقد يتكاملان ، غير أن هناك ضابطاً آخر - أكثر أهمية- وهو وضوح القوى الاجتماعية التى تعبر عنها العقيدة ، وعدم السماح لغير هذه القوى بالتسلل إلى مسيراتها ، ولقد عاتب الله عز وجل رسوله عليه الصلاة والسلام حين حدث مثل هذا التسلل ، بقوله فى سورة التوبة : " عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين " . ولقد سبق هذه الآية ، آية أخرى تبين أن القوى المتسللة تحدث خلافاً فى المسيرة "لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة ، وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون " .

على أن القرآن يوضح أن تحديد القوى الاجتماعية بشكل حاسم لا يتم إلا من خلال مواقف نضالية وهو يرى فى غزوة أحد مثالا لهذا : "ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين" (آل عمران ١٤) ونظرة على سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم نجده قد اتخذ من العمل جهاداً فى سبيل الله ، وهو فرض عين على كل القادرين .

وروى أنه بينما الرسول صلى الله عليه وسلم جالس مع بعض صحابته ، إذ خرج عليهم رجل قوى البدن مفتول العضلات ، فقال بعض الصحابة : لو كان هذا فى سبيل الله (أى لو كان يرسل للحرب) فأراد الرسول أن يصحح لهم مفهوم الجهاد فقال عليه السلام : "أيها

الناس: إن كان خرج يسعى على ولد صغار فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله".

وجعل من العمل الشاق وسيلة للمغفرة فقال "من أمسى كالا من عمل يده بات مغفورا له " (حديث شريف) ولاشك أن الإنسان قد خلق ليكابد في كدحه لتعمير الحياة : "لقد خلقنا الإنسان في كبد" (سورة البلد) . " يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقية " (الانشقاق ٦) .

ثالثا : قيمة العدل :

يجيء مفهوم العدل ضمن مفهوم شامل للأخلاق في الإسلام ، ولقد حاول البعض أن يعطى للأخلاق مفهوما ضيقا ، بحيث قصرها على الصدق والصدقة والأمانة والوفاء بالعهد ، وما شاكل ذلك ، دون أن يربط السلوكيات بالمصالح الإقتصادية للناس والنظام الاجتماعى الذى يعيشون فى إطاره . إن الدين لا يرى إمكانية تحقيق الأخلاق المجردة ، لأن الجائع يكذب ويسرق ، ويخون الأمانة ، حتى وإن تصدق عليه الأغنياء ، لأن صدقة الغنى لن تحل مشكلته إلا جزئيا ، بل أنها ستزيد المشكلة تعقيدا إن هى تحولت الى أسلوب حياة ، لأنها ستفقد الجائع كرامته وهذا بدوره يؤدي إلى مزيد من انحطاط الأخلاق ، وذلك أبعد ما يكون عن روح الإسلام وطبيعته . إن الدين يرى يترابط عناصر الحياة ، ومن ثم فهو يرى أن الأخلاق انعكاسات للنظام الاجتماعى السائد على الفرد :

فهو لا يرى غرابة فى أن يسرق الجائع ولا يطبق عليه الحد ، وإنما يرى الغرابة فى ألا يوجد له ولى أمره عملا يقتات منه وهو يتسامح مع السرقة فى عام الرمادة (عمر بن الخطاب) .

وحينما يقيم إنسان فهو لا يقيمه بصلاته وإنما بمسلكه العام ، فرب رجل رأيت يخفض رأسه ويرفعها وهو لا يقوى على أداء مهمة " (كما يؤكد عمر بن الخطاب) والفقر أساس كل القيم المتخلفة "ولو كان الفقر رجلا لقتلته " (على بن أبى طالب) والفقر ينتج من الخلل الذى يصيب النظام ، والخلل ينتج من الأنانية والنظرة الذاتية وتغليب الذات على المجموع " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه " (حديث شريف) والمؤمن الحق هو من يقر بمساواته مع غيره فى فرص العيش " من كان عنده فضل فليعد به على من لاظهر له ، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له .. " (حديث شريف) .

ولكن :

كيف نقضى على مشكلة الفقر ؟ إن هذا يقودنا إلى تحديد مفهوم العدل فى الدين : "إن الله يأمر بالعدل" (النحل ٩٠) والمقصود بالعدل هنا يستقى من الكتاب والسنة وسير الصالحين ، على الوجه التالى :

١- أساس الدخل هو العمل ، ولكل بحسب عمله

٢- من نتائج العمل يأكل الجميع ويعيشون ، وإذا تحصل أحد على دخل يقوم بنتائج عمله حسب قاعدة "من أين لك هذا" فالإسلام يحرم الاستغلال ويحرم قبول الهدايا والهبات .

٣- تركز الثروات فى يد البعض واكتنازهم لها أمر مرفوض فى الدين " والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكتزون " (سورة التوبة ٣٤ ، ٣٥) .

عن العروبة والإسلام

د. أحمد صدقي الدجاني

ننطلق فى بحثنا عن "العلاقة بين العروبة والإسلام" فى هذه الورقة من الأفكار والتساؤلات التى طرحناها حول " العمل العربى فى المرحلة الراهنة؛ حين عرضنا الى موضوع "العقيدة" ونحاول الإجابة على سؤال رئيسى يشور عن مكان العقيدة من العمل العربى وعن "ماهية" العقيدة الملائمة له .

ضرورة العقيدة

يلفت النظر فى الاجتماع الانسانى ما للعقيدة من دور خاص فيه على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع . وتكشف دراسة الحركات السياسية أو الاجتماعية ودراسة الحضارات بصورة عامة أن وجود العقيدة كان عاملا أساسيا فى قيامها . وهذا مرتبط بحقيقة وجود بعد روحى فى الشخصية الإنسانية يتكامل مع أبعادها الجسمية والفكرية والجمالية والخلقية والنفسية . لقد لاحظ دارسو الحضارات أن قيام الحضارة يتطلب تفاعل الانسان مع التراب والزمان ، ووجود العقيدة شرط لازم لحدوث هذا التفاعل . ويلفت نظر مؤرخى الأفكار أن وجود "النظرة الكونية" كان ملازما لكل "نهضة" حققها مجتمع إنسانى . كما يلفت نظرهم أن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا إنجازات فى التاريخ الانسانى هو إيمانهم بعقيدة حفزتهم على العمل الدائب .

طبعى - والحال كذلك - أن يكون للعقيدة مكان هام من العمل العربى يتناسب مع حاجته الماسة اليها . وهذا ما طرح المسألة العقيدية - الأيديولوجية - فيه على بساط البحث منذ أن بدأت اليقظة العربية الحديثة .

مواصفات العقيدة المطلوبة

منذ أن طرحت المسألة العقيدية على بساط البحث ، وهناك اجتهادات فى الإجابات التى تقدم لها . وقد وجد إجتهد بين التيار الانغماسى الذى تطلع لاستعارة منجزات الحضارة الغربية ، يقول بتبنى الليبرالية أو الماركسية عقيدة للعمل العربى . كما وجد اجتهاد فى

أوساط تيار الاستجابة الفاعلة . يقول بأن العقيدة المطلوبة يجب أن تعبر عن روح الأمة وتلبى تطلعاتها . ومن هنا كان التطلع الى الإسلام ، وكان البحث فى العلاقة بين العروبة والإسلام . ان الطلائع العربية وهى تبلور العقيدة المناسبة للعمل العربى فى هذه المرحلة من النضال العربى ، مدعوة الى أن تتمثل روح أمتها من خلال استقراء تجربتها التاريخية الحية ، ومدعوة أيضا الى أن تحيط باحتياجات المرحلة الراهنة ومتطلباتها .

التجربة التاريخية الحية

لقد صدرت دراسات كثيرة تناولت التاريخ العربى . ويمكننا أن نوجز التجربة التاريخية الحية لأمتنا العربية مستعينين بالكتاب القيم الذى ألفه مؤخرا أخونا الكريم الدكتور عبد العزيز الدورى ونشره مركز دراسات الوحدة العربية وعنوان الكتاب "التكوين التاريخى للأمة العربية ، دراسة فى الهوية والوعى".

ظهر الإسلام بين العرب دعوة شاملة وحركة كبرى ورسالة انسانية ، فى فترة دقيقة من التاريخ العربى تميزت بالاضطراب وبطفيان القوى الخارجية على أطراف الجزيرة العربية . ونزل القرآن بلسان عربى مبين ، وحمل العرب ابتداء راية الإسلام ، واقتترنت أمجاده الأولى بهم ، ووضعت أصول شريعته وثقافتهم بلغتهم . وكان جل علمائه ومفكره فى فترة التكوين منهم . وكانت الحركات الاسلامية ، فيما بعد ، ترجع الى الفترة العربية الاسلامية الأولى ، تستلهم منها المبادئ والمثل الشرعية . كل هذا اعطى العرب دورا مركزيا فى سيرة الاسلام عبر العصور .

بالاسلام توحد العرب فى التاريخ ، وبه كونوا أول دولة تضمهم جميعا ، هى دولة الخلافة وهى الدولة التى قشلت فيها وحدة الاسلام سياسيا لفترة تتجاوز القرنين ، ثم ضعفت خاصة إثر تحكم عناصر غير عربية ، تركية وفارسية ، لتبقى الخلافة رمزا لهذه الوحدة رغم الانقسامات السياسية إلى أن ظهرت أكثر من خلافة فى دار الاسلام منذ القرن الرابع الهجرى، وانتهت وحدة الاسلام سياسيا بل وتزعزعت فكرة الخلافة وتراجعت أمام ظهور السلطنات وتعدد الكيانات .

أدخل الاسلام فكرة الأمة ، تربطها العقيدة ، ووضع الرسول (ص) أسسها وتنظيمها ، والأمة تضم شعوبا وقبائل . وبقي مفهوم الأمة راسخا ، واستمرت الأمة محور الفكر والتعامل فى دار الإسلام . ولكن وحدة الأمة الاسلامية سياسيا لم تتحقق الا فى فترة قوة العرب .

احتوى الاسلام الشعوب والقبائل بفكرة الأمة تربطها العقيدة ، فجاء تكوين الشرعية يشد هذه الأمة ويكسبها وحدة فى التاريخ وفى التراث عبر الكيانات والتجزئة السياسية . وبدا التعريب مقترنا بانتشار الاسلام جل هذه الفترة .

ظل الإسلام والعروبة متلازمين بالنسبة للعرب ، وبقياً أساس الهوية العربية ، وكان ذلك إثر تطور حضارى شامل ، وإثر صراع بين المبادئ الاسلامية وبين المفاهيم القبلية فى الحياة العامة - مما أدى إلى تجاوز مفاهيم النسب والأصل والى أن تتخذ العروبة مفهوماً يستند إلى اللغة والثقافة .. ويرز مفهوم الأمة العربية على أساس ثقافى .. وتأكدت اللغة العربية رابطة أساسية للعرب . وإذا كانت العربية قاعدة الانتماء فان الثقافة العربية الاسلامية وتراثها تمثل محتوى هذا الانتماء .

بدأ الوعى العربى فى القرن الثامن عشر فى دعوة إلى العودة الى للاسلام الأول ورفض الرواسب والجمود والانحراف فى المجتمع العربى الاسلامى ، بدأ ذلك على الأطراف (أطراف البوادرى) فى الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية . وفى الحركة إحياء لدور العرب فى فجر الاسلام ، ورفض للإسلام الرسمى الذى يمثله العثمانيون ، وتذكير بالخلافة العربية .

تمثل الوعى الثقافى الذاتى بدراسة الحديث ونقده ، وفى الدراسات اللغوية ، وفى بعض الدراسات التاريخية .

وجاءت المواجهة الغربية ، وكان لها أثرها فى الحد من هذا الاتجاه ، وبدت الحركة التحديثية ، سواء أكانت نتيجة للشعور بقوة الغرب ومحاولت تقليد عناصر قوته ، أو كانت نتيجة الاعجاب بعلمه ومؤسساته فى الفترة الأولى . ومع ذلك بدأ الوعى فى هذا النطاق ثقافياً ، تمثل فى إحياء التراث الفكرى ، وفى العناية بالعربية وتجديدها ، ورافق ذلك تغلغل بعض الآراء الغربية فى الوطن والدولة والحركة ، وكان الدور الرائد والمهم فى ذلك لمصر ثم بدرجة أقل وفى فترة تالية للشام .

برزت فكرة الوطنية وقرنت بين المفهوم التراثى والمفهوم السياسى الحديث كما جاء فى الفكر الفرنسى خاصة . وبرز الاتجاه العربى الشامل فى اليقظة القومية ، وهو متميز لحد ما عن خط الوطنية وان اقترن بها ، ظهر فى نطاق الخط العربى الاسلامى ابتداء بالكواكبي ، وقد تثقف جل ممثلى هذا الاتجاه ثقافة عربية اسلامية ثم تعرضوا للأفكار الغربية .

يتمثل فى الاتجاه التأكيد على أن العرب أمة لها خصائصها ، وعلى أن العربية لغة وثقافة هى الرابطة الأساسية ، كما كان للذكريات التاريخية دور يذكر فى تثبيت الفكرة العربية .

وقد أشار الكتاب الى الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام . وذهب البعض الى أن الاسلام قام وازدهر بالعرب ، وأن السبيل لنهضة الاسلام هو بعودة الدور القيادي للعرب . وذهب البعض الى أن فكرة القومية العربية تأتلف والاسلام لأنها لخدمة الأمة وليست لديها وجهة عدوانية . انتهت الحرب العالمية الأولى بالهيمنة الغربية الشاملة على البلاد العربية ، وبالتجزئة الواسعة لها ، وفتح الابواب أمام الليبرالية ، وفرض أنظمة غريبة بشكل أو بآخر ، والتوسع فى التعليم . وقد فتح هذا كله الباب لتطورات جديدة بدت فى كثير من الحالات تراجعاً عن الفترة السابقة ، ولكنها فى الواقع كانت اختياراً للاتجاهات العربية ، قومية وغربية ، وتجربة جديدة فى مسيرة العرب .

لقد انتهت الفترة الى آراء ومفاهيم فى الاتجاه القومى دون أن تكون هناك نظرية عامة فى القومية العربية . وانتهت بدعوة الى النهوض بالعرب وإلى ايجاد كيان سياسى لهم فى بعض بلادهم دون عودة جادة إلى وحدة عربية . وانتهت دون أن تتبين الفئة أو الفئات التى تجسد الفكرة العربية ، وبالتالى دون أن يكون للحركة العربية وجهة اجتماعية . اقتصادية واضحة . ويبقى بعد ذلك لهذه الفترة أهمية واضحة فى رسم وجهة الفكر العربى القومى .

واضح من هذه العصاراة أن العروبة اقترنت بالاسلام على مدى أربعة عشر قرناً من تاريخ الأمة العربية . وقد قامت بين العروبة والاسلام علاقة تميزت بالانسجام والتكامل والترابط . ويلفت النظر أن خلافاً ظهر فى فهم هذه العلاقة وفى إدراك ظاهرة النهوض القومى وظاهرة الإحياء الإسلامى فى وطننا ، وذلك فى فترة ما بين الحربين . ويمكننا أن نوجز شرحنا له كما جاء فى بحثنا عن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام .

"لقد برز الخلل فى فهم العلاقة على صعيد قطاع من حملة الفكرة القومية فى الربع الثانى من القرن العشرين ، وكذلك برز على صعيد قطاع من حملة الفكرة الإسلامية . وفى خلال تلك الفترة أتخذ ذلك القطاع من القوميين موقفاً حاداً من الدين وطرحوا مقولات تضع الفكرة القومية فى مواجهة العقيدة الدينية . وبالمقابل كان رد ذلك القطاع من الإسلاميين حاداً هو الآخر ، نعتبر الفكرة القومية دعوة إلى عصبية يأبأها الإسلام . وقد وصل الخلل فى فهم العلاقة عند هؤلاء درجة أن يطرح شعار " أنا عربى قبل أن أكون مسلماً " وهو شعار لا يستند إلى منطق حين يربط بين الانتماء والعقيدة بعلاقة زمنية فيطرح شعار مقابل " أنا مسلم قبل أن أكون عربياً " ويدلل كل طرف على صدق شعاره فيتعسف فى اصطناع الأدلة ويزيد فى تفاقم الخلل .

إن ما حدث خلال تلك الفترة هو وثيق الصلة بالاحتكاك الحضارى الذى جرى مع الغرب ، فتحدى الحضارة الغربية ولد كما هو الحال فى تحدى الحضارات الغازية الغالبة ، نوعين من ردود الفعل والاستجابة . فأما رد الفعل الأول فتمثل فى تيار الانغماسيين ، الذين وإن قاوموا الاحتلال الغربى ، الا أنهم اعتقدوا بأن تقدمهم مرهون باستعارة الفكر الغربى ، فكان أن عمدوا الى التغريب . وأما رد الفعل الآخر فتمثل فى تيار الانكماشيين الذين قاوموا الاحتلال الغربى ، واعتقدوا أن نجاتهم تكمن فى التقوقع على أنفسهم ، والفرار الى ماضيهم ، فكان أن عمدوا إلى السلفية المتزمتة . وأما الاستجابة فتمثلت فى تيار بناء النهضة ، الذين قرنوا الاصاله بالمعاصرة وعمدوا الى بناء حضارة أمتهم . ويمكن أن تلاحظ بوضوح أن الخلل فى فهم العلاقة بين العروبة والاسلام اقتصر على الانغماسيين والانكماشيين وأن أفراد ذلك القطاع من حملة الفكر القومى الذين اتخذوا موقف حادا من الدين كانوا انغماسيين ، بينما كان ذلك القطاع من حملة الفكر الدينى الذى اتخذ موقفا حادا من القومية من الانكماشيين . ولم يبد قط على تيار النهضة أنه أخطأ فى فهم هذه العلاقة .

لقد فعل هذا الخلل فعله فى الفكر القومى وفى الفكر الدينى . وعلى الرغم من أن الخمسينات والستينيات شهدت جهودا لمعالجته وأوصلت الى بلورة الفكرة القومية ، وإلى توضيح الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام ، الا أن الغلاة من تيار الانغماس والانكماش وقفوا عقبة أمام بلوغ هذه الجهود غايتها وتحقيق هدفها . وواضح أن هذا الخلل فى فهم العلاقة عند قطاعات مؤثرة فى أمتنا يطرح قضية الانتماء والهوية . ولقد آن الأوان أن يقدم الفكر العربى مفهومه المتكامل لها .

إن انتماء الانسان العربى يتحدد من خلال دوائر عدة فى وقت واحد . فهو ينتمى لأسرة تعيش فى حى من مدينة أو فى قرية أو فى نجع ، وهو من ثم ينتمى إلى قطر بعينه ، وهذه دائرة أولى . وهو من خلال إنتمائه لهذا القطر ينتمى الى الوطن العربى ككل ، باعتبار ذلك القطر جزءا من هذا الوطن ، وأن شعب هذا القطر جزء من الأمة العربية ، وهذه دائرة ثانية . وهو ينتمى فى الوقت نفسه الى الحضارة العربية الاسلامية التى يعيش فى ظلها الوطن مع أوطان أخرى مجاورة تدين شعوبها بالإسلام وذلك من خلال اعتقاده بالاسلام أو النصرانية ، وهذه دائرة ثالثة . وأخيرا هو ينتمى الى الانسانية جمعاء مع مختلف أمم العالم وشعوبها الذين تجمعهم كلمة العالمين ، وهذه دائرة رابعة . وليس هناك من تناقض بين الانتماء الجغرافى والانتماء الحضارى والانتماء العقيدى فى هذه الدوائر . ومن خلال هذا التحديد الواضح

للانتماء تتحدد الهوية والذات ، ولاتقع فى محذور اصطناع تناقض بين هذه الدوائر التى تحكمها علاقة تكامل ، وتتجه الى البحث عن نقاط اللقاء بين البشر فى الدائرة الانسانية لأن الله جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا على البر والتقوى .

لنا أن نتوقع على ضوء ماسبق أن تتفاعل ظاهرتا القومية العربية والإحياء الروحى فى الواقع العربى ، فتحتل القيم الروحية مكانها فى الفكرة القومية . وتؤدى دورها فى دفع الفكرة والنجاحها ، وتطرح مفهوما صحيحا للعلاقة الوثيقة بين القومية العربية والاسلام يدرك أبعاد عالمنا وعصرنا انطلاقا من وضوح دوائر الانتماء ومن حقيقة الوجود القومى . ولنا أن نتوقع بأن يصل تفاعل الظاهرتين إلى ولادة طاقة تحقق انبعاث الأمة وانطلاقها للقيام بدورها .

متطلبات المرحلة الراهنة

إن نظرة نافذة فى الواقع العربى تبين بوضوح التحديدات التى تواجه أمتنا العربية ، وتصل بنا الى فهو أعمق لأهداف النضال العربى التى تبلورت من خلال التجربة التاريخية الحية .

إن الوطن العربى يعانى من الاحتلال الصهيونى لجزء يقع فى موقع القلب . ولا يزال الصراع العربى الاسرائيلى الذى مضى عليه عدة عقود يتطلب منا تعبئة طاقات الأمة وحشد لها لحسمه والانتصار فيه . وهنا تبرز الحاجة الماسة الى العقيدة لبلوغ هدف التحرير . ولقد وضع من تجربة مواجهة العدو أن للمشاعر الوطنية والقومية دروها الهام ، ولكن المواجهة تبلغ ذروتها اذا اقترنت هذه المشاعر بوجود العقيدة التى تلبى البعد الروحى فى النفس الانسانية .

إن الوطن العربى يعانى من بقايا فترة التخلف التى عاشها ، وهو يمر اليوم بفترة الانبعاث الحضارى . وقد تبلورت أهداف العمل الاجتماعى وحرية الانسان والتقدم والشورى للتغلب على ما يعانى به . والنضال لبلوغ جميع هذه الأهداف يتطلب وجود العقيدة التى تكفل تحقيق التكامل مع القانون "ان العقيدة المطلوبة التى تفعل فعلها فى تحقيق "الصحة" وحدوث "الإحياء" هى تلك التى تفهمها جماهير الأمة ، وهى أيضا التى تتميز بقدرتها على أن تكون قوة دافعة للانسان محركة لطاقاته . وهذان الشرطان يتوافران فى الإسلام .

وهكذا يتضح من قننل التجربة التاريخية الحية ، ومن دراسة الواقع الراهن أن الحاجة ملحة لقيام علاقة صحيحة بين العروبة والاسلام تحقق التكامل بينهما . وواضح أن العروبة هى انتماء لغوى ثقافى قومى ، والاسلام انتماء عقيدى ، والتداخل بين دائرتيهما كبير حيث العربية هى اللسان الذى نزل به القرآن ، وحيث يمثل الإسلام عاملا أساسيا فى الثقافة العربية.

شبهات ومحاذير

لابد من المصارحة هنا أن الحديث عن الاسلام يقترب بوجود شبهات حول تطبيقه موجودة فى اذهان قطاع من أبناء الأمة" مسلمين وغير مسلمين . وتلقى هذه الشبهات ظلالة سوداء على صورة "الحكم بالاسلام" وصوره" المجتمع الاسلامى" وقد ظهرت بفعل عوامل مختلفه داخلية وخارجية . وهى تتسلسل من شبهة الاسلام والرق إلى شبهة الاسلام والمرأة مروراً بشبهات كثيرة أخرى مثل الطائفية .

لابد من المصارحة هنا أيضا أن الحديث عن "الحكم بالاسلام" يطرح محاذير واقعية بفعل عاملين . الأول منها هو فهم الانكماشيين لهذا الشعار انطلاقاً من "فهم" للإسلام يقوم على التقليد ويعبد الحرف وينزع الى المغالاة والتشدد ، ويحاصر التفكير ويصادر الاجتهاد . والآخر هو قيام عدد من الحكام برفع هذا الشعار ليمارسوا حكماً فردياً ، وليقفزوا فوق سيادة القانون. وقد تفاقمت هذه الظاهرة فى وطننا العربى منذ عقد من السنين . ومن هنا يبرز السؤال .

ما هو "مفهومنا" للإسلام الذى نتحدث عنه ؟ وكيف ننطلق من هذا المفهوم لمعالجة قضايا عصرنا ؟ وماهى "اللغة" التى نعبر بها عن هذا المفهوم ؟

لقد عبر عن هذه الشبهات والمحاذير الأستاذ جوزيف مغيذل العربى المسيحى فى أسئلة طرحها ضمن بحثه عن "الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية" فى ندوة القومية العربية والاسلام فقال "هل سيكون الاسلام عامل أصالة حقيقية وتقدم ، كما يريد أهله ، ام سيكون عامل اغتراب وجمود ؟ هل سيكون عامل توحيد أو عامل تجزئة ؟ هل سيكون عامل انفتاح على متغيرات الدنيا أم عامل انغلاق على الذات الماضوية ؟ هل سيكون عامل حرية وتححرر أم عامل تقييد وعبودية ؟ هل سيكون عامل اسهام فى الحضارة الانسانية ، أم عامل انزواء عنها وانسحاب منها ، أو سيكون اسهاماً محصوراً ببعض الناس دون سواهم؟ هل سيكون عامل سعادة للانسان وكل الانسان ، أم عامل كآبة وحرمان ، هل مايريد الاسلام ، ومايستطيعه ، هو السعى الى خلاص قسم من البشر هم اتباعه ، أم هو السعى الى خلاص البشرية جمعاء إلى جانب قوى الخلاص والتقدم الأخرى؟"

مفهوم صحيح للإسلام

إن قيام العلاقة الصحيحة بين العروبة والاسلام مرهون ببلورة مفهوم صحيح واضح عن الإسلام ، يكون الانطلاق منه لمعالجة قضايا العصر ، ويجرى التعبير عنه بلغة مناسبة . وسيمكن هذا المفهوم من إزالة تلك الشبهات والمحاذير .

لقد كان هم قادة الفكر فى الوطن العربى الذين عبروا عن تيار الاستجابة الفاعل ، أن يقدموا هذا الفهم الصحيح للاسلام ، وأن يرسموا حدود العلاقة الصحيحة بين العروبة الاسلام، وبلغت النظر أن جهودهم حققت الكثير حتى الآن ، وقد أوصلت فى الأونة الأخيرة الى تحديدات دقيقة حول مفهوم ، الحكم بالاسلام ومفهوم العدل ومفهوم الشريعة ومفهوم التراث الخ .. وبلغت النظر ايضا أن مسار النضال العربى عبر قرن أوصل أيضا إلى البعد الروحى فى فكرة القومية العربية . وقد كان لتحرك مصر العربى بعد ثورة ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر دور من خلال الاسهام فى بلورة فكرة "القومية العربية وتحديد أهداف النضال العربى" ومن المفيد أن نوجز هنا مافصلناه من حديث عن هذا الموضوع فى كتاب "عبد الناصر والثورة العربية" .

كانت الدعوة القومية خلال النصف الأول من هذا القرن فى المرحلة العاطفية . وكانت فكرة القومية العربية قد افتقرت إلى التحديد فى بداية ظهورها . وقد برزت تناقضات فيها من بينها تناقض تاريخى تمثل فى الصدام بين الفكرة والتاريخ البعيد للمنطقة . وتناقض روحى تمثل فى الصدام بين الفكرة وعقائد الأمة .. وتناقض طبقى فى الصدام بين الفكرة ومفهوم الثورة الاجتماعية ..

جاء عبد الناصر واعيا أهمية البعد الروحى فى صياغة فكرة القومية العربية . وقد تحدث عن هذا البعد الروحى أحد منطلقاته . وقد أكد الميثاق أهمية القيم الروحية فى اسعاد الانسان وصنع التقدم ، ونظر إلى رسالات السماء فى جوهرها فكشف عن حقيقتها الثورية ، وخلص الميثاق القيم الروحية مما تراكم عليها ، فحسم فى مسألة التفريق بين الدين فى جوهره وبين استغلال "الرجعية" للدين . واتخذ موقفا عمليا وتجاوز رافضا موقف رد الفعل الذى وقفه بعض دعاة القومية ، وحدد الصلة بين الدين والعلم وفرق بين التمسك بالدين وبين التعصب ، وأوضح دور الاسلام فى تكون الأمة العربية وتحقيق انطلاقاتها .

وكان موقف الميثاق الايجابى من الدين محل تأييد الجماهير ، وقد أدرك عبد الناصر دور القيم الروحية فى الجهاد وفى الصمود أمام النكسات ، فكان انطلاقه الى الأزهر عام ١٩٥٦ أثناء العدوان الثلاثى على مصر ، كان قوله فى اعقاب النكسة لابد من التمسك بقيم الدين والاعتصاب بها ، وبلغت النظر أنه رأى بوضوح الترابط بين البعدين الروحى الدينى والطبقى الاجتماعى فقرر بينهما ووصف الاشتراكية مرة بأنها شريعة العدل .. شريعة الله " .

يمكننا أن نأخذ نموذجاً للأفكار التي تطرح فهما معاصراً للإسلام ما جاء في ورقة الدكتور أحمد كمال أبو المجد " وصل التراث بالعصر والنظام السياسى للدولة " المقدمة لندوة " التراث وتحديات العصر " .

وفيما يخص تواصل الحضارات والثقافات والشعوب ، " فان العزلة تتنقص بسرعة ، نتيجة الثورة فى وسائل الاتصال بمفهومها الأشمل والأعم .. والموقف من قضايا الأصالة والمعاصرة والحداثة ، هو الإلحاح على وحدة المسار الانسانى بسبب وحدة الطبيعة الانسانية .. وهكذا فانه فى نطاق العروبة ، وبصفة خاصة فى نطاق الاسلام كعقيدة وحضارة .. فان " التميز عن الآخرين " ليس شاملاً ولا مطلقاً كما يتصور البعض .. والتشدد فى توكيده ، والمحافظة عليه ليس - بالضرورة - موقفاً اسلامياً . لقد تعلق كثير من العلماء المسلمين بمبدأ " وحدة الايمان " و " تعدد الفكر " وأن الصراط المستقيم صراط واحد .. وترتب على هذا الموقف الأساسى سلسلة طويلة من النتائج العلمية منها على سبيل المثال المقابلة الحادة بين دار الاسلام ودار الحرب ، والتطبيق الشامل الكامل للإسلام على المجتمعات لأن غياب هذا التطبيق فى بعض جوانبه يحول تلك المجتمعات إلى مجتمعات جاهلية ، وافترض أن الشريعة الاسلامية نظام قانونى مختلف تماماً عن سائر الشرائع ، والحرص على تميز المسلمين بمجموعة من المظاهر الخارجية والتشكيلية تعبيراً عن الالتزام بالتميز الجوهري والموضوعى ، والمقابلة الحادة بين " السلف " و " الخلف " والشك والحذر فى كل محاولات الاستثناس بتجارب غير المسلمين وأفكارهم ، ونقرر أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واضحة تماماً فى إلحاحها على وحدة النوع الانسانى ، وهى تلح على ان الجميع يخضعون لنواميس كونية واحدة . وعى أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها . ولهذا نرى أن يكون إلحاحنا على تمييزنا الحضارى بحساب ، وأن نركز النظر على مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال " .

وفيما يخص موقف الإسلام من الدولة ، فالموقف هو أن " إقامة الدولة الصالحة جزء من رسالة الاسلام ، وتنظيم السلطات فيها جزء من شريعته .. ونحن نستغرب كثيراً أن يصر بعض الباحثين على أن الاسلام لا شأن له بإقامة نظام الحكم ، ذلك أن فهم طبيعة الاسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة والإسلام كما يكشف استقراء نصوص القرآن والسنة نظام شامل . والموقف هو ايضا " الإسلام لا يقيم " حكومة دينية " وفق المصطلح المعروف فى الغرب ، فالسلطة السياسية لاتستمد شرعيتها من أى مصدر الهى . فلم يبق الا أن يكون مصدرها بشرياً أى راجعاً الى اختيار الناس ورضاهم . ونحب أن نؤكد أن الرضاء هو سند شرعية الحكم فى المجتمع الإسلامى " .

وفيما يخص شكل الحكم فالموقف هو أن "الخلافة ليست النظام الاسلامى الوحيد .. والباب مفتوح" أمامنا للتجديد فى أشكال الحكومات وصور تنظيمها".

بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامى

يصل بنا وضوح العلاقة بين العروبة والإسلام ، والفهم الصحيح للإسلام الى تصور واضح للعلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامى ، وقبل ذلك الى مكان الوحدة العربية فى التضامن الاسلامى ودورها فى تحقيقه . ونورد ماعرضناه حول هذا الموضوع فى بحث "مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام".

يحسن بنا بداية أن نلاحظ اننا حين نتحدث عن الوحدة العربية فاننا نتحدث عن أمة واحدة بالمعنى الحديث لمصطلح الأمة - تعيش فى قومية واحدة على أرض وطن عربى ، ويمثل الإسلام كدين وكحضارة عنصرا هاما فى هذه القومية يتفاعل مع عناصر اللغة والتاريخ والمصلحة . وحين نتحدث عن التضامن الاسلامى فاننا نتحدث عن شعوب وأمم وجماعات تعيش فى قوميات مختلفة على أراضى أوطان متعددة ، وتجمع بينها وحدة العقيدة . ويمثل الإسلام كدين وكحضارة فى كل هذه القوميات عنصرا هاما كما يمثل على صعيدها جميعا رابطا قويا يجمع بينها".

واضح هنا ان الوطن العربى هو جزء هام من العالم الاسلامى . ففضلا عن كونه "قلب العالم الإسلامى النابض ، باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة ، فانه من وجهة النظر الجغرافية - كما يقول جمال حمدان - النواة النووية فى الإسلام ، ومن وجهة النظر الحضارية هو أيضا رأس مؤثر وموحى ، ولهذا كان أمرا مقدورا دائما من قديم أن يلعب الوطن العربى فى العالم الاسلامى دورا خاصا لا على المستوى الدينى فحسب بل على المستوى السياسى كذلك .

واضح أيضا أن العالم الاسلامى فى الوقت نفسه يمثل على صعيد الجغرافيا عمق الوطن العربى ، كما يمثل على الصعيد الحضارى دائرته الحضارية الواسعة . ولذا نجد العالم الاسلامى هو الآخر قد قام بدور فى تاريخ الوطن العربى السياسى والدينى ، وتبادل التأثير معه .

ان الامة العربية التى تعد اليوم حوالى مائتين وخمسين مليوناً من العرب تمثل مكانا هاما بين الشعوب الاسلامية ، التى تعد أكثر من مليار نسمة . ولاشك فى أن نلاحظ هنا أن نضال العرب لتحقيق أهدافهم القومية يواكبه نضال شعوب اسلامية أخرى لتحقيق أهدافها القومية .

يمكننا اذن ان نقول ان العمل للوحدة القومية هو خطوة لابد منها للعمل من أجل التضامن الاسلامى . ولو أننا نظرنا فى مدى الحاجة الى التضامن الاسلامى فى عصرنا لوجدنا أنها حاجة ملحة تفرضها عوامل عدة .

العامل الأول :

أن بلاد العالم الاسلامى تعيش اليوم ظروفًا متشابهة من حيث التجربة التاريخية التى مرت بها على مدى قرون ، ووقوعها فى العصر الحديث تحت تسلط الاستعمار الغربى ومعاناتها مع بلاد أخرى آسيوية وأفريقية من هذا الاستعمار ، ومشاركتها فى ثورة التحرير ، وحصول بعضها على الاستقلال ومجابهة هذا البعض لمشكلات ما بعد الاستقلال . وهى تعيش ظروفًا متشابهة من حيث الخطر الذى يهددها ، وهو استمرار للخطر الذى جابهها من قبل مجتمعه وأن اختلف فى صورته وحجمه . ومعلوم أن ذلك الخطر الذى برز بقوة فى القرن الماضى ، كان حافزًا على بروز فكرة الجامعة الاسلامية والدعوة الى اتحاد المسلمين فى مواجهته.

العامل الثانى :

أن عقيدة الاسلام التى تجمع بين هذه البلاد تدعو الى التضامن . فالتعارف بين الشعوب وصولا الى التعاون على البر والتقوى هو روح الإسلام ، وتكافل المسلمين هو التجسيد العملى لهذه الروح .

العامل الثالث :

أن طبيعة الحياة فى عصرنا تفرض هذا التعاون الذى هو أيضا روح العصر . فعالمنا المعاصر هو عالم الكتل الكبيرة ، وعالم ثورة الاتصال التى هى جزء من ثورة العلم والمعرفة ، وعالم المشكلات العالمية التى لابد أن تتضافر الجهود للتصدي لها ومعالجتها .

ان الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامى هى جزء من شعوب ما اصطلح على تسميته بالعالم الثالث . ولقد رأينا كيف اتجهت شعوب العالم الثالث الى التعاون بعد أن تحررت ، وذلك بفعل عاملى الظروف المتشابهة وطبيعة العصر . ليس غريبا اذن أن تتجه الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامى إلى التضامن بفعل هذين العاملين ، ومعها عامل وحدة العقيدة القوي .

نلاحظ هنا أن الدعوة إلى التضامن الإسلامي تقابل بحذر في بعض القطاعات العربية ، وتجد معارضة بين قطاع من حملة الفكر القومي ، كما أنها توضع من قطاع من حملة الفكر السلفي الديني في موضوع التناقض مع الدعوة إلى الوحدة العربية . ولو نظرنا في الدافع لهذا الحذر لوجدنا أنه راجع إلى أن هذه الدعوة استخدمت خلال عقد الخمسينيات والستينيات لفرض سياسى من قبل قوى خارجية استعمارية . وقد تفاعل هذا السبب ، عند ذلك القطاع من حملة الفكر القومي ، مع سوء الفهم للعلاقة بين القومية العربية والإسلام ومع الموقف الانغماسى من الدين ، فأدى إلى بروز تلك المعارضة . وزاد في التشويش موقف الانكماش العدائى من الفكر القومي .

لابد إذن كى ينطلق العرب موحدين إلى العمل من أجل التضامن الإسلامى ، وتنطلق الشعوب الإسلامية أيضا إلى هذا العمل ، من أن تطرح فكرة التضامن الإسلامى بشكل صحيح وبصورة واضحة . فالدين ليس قومية . وإنما هو عقيدة تجمع بين قوميات . والتضامن بين المؤمنين بهذا الدين لا يعنى الوحدة السياسية فى ظل دولة قومية واحدة ، كما هو الحال على صعيد الأمة الواحدة ، وإنما يعنى صيغة تعاون تحقق وحدة العمل وتوفر التكامل .

إن هذا الطرح شرط أساسى للنجاح ، وإلا كان مصير الدعوة إلى التضامن الإسلامى مماثلا لمصير الدعوة إلى الجامعة الإسلامية قبل قرن ، التى اخفقت لأنها لم تلب النزوع القومى ومتطلبات النهضة وشرط آخر لابد منه لنجاح هذا المسعى هو سيادة المفهوم الصحيح للإسلام الذى ينطلق من جوهره ، ويستخلص عبرة التجربة الإسلامية ويتمثل روح العصر .

لابد أيضا أن يرتبط بناء العلاقة الوثيقة بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامى بالجهاد من أجل تحرير فلسطين التى هى حجر الزاوية من العلم الإسلامى طبيعيا ، وسرته التى يتجسد فيها الخطر الذى يهدد الوطن العربى والعالم الإسلامى وهو خطر الاحتلال الإستعمارى الصهيونى . كما يرتبط بقضايا أخرى تمثل اهتماما مشتركا وتؤلف فى مجموعها برنامج عمل حافل . ولابد أن تتسم النظرة إلى التضامن الإسلامى بالواقعية بغية النجاح فى إيجاد السبل العملية الموصلة إليه .

المفهوم الحضارى للعروبة والإسلام

كلما طرحت فكرة القومية العربية فى وطننا يتساءل البعض عن كيفية التعامل مع مجموعات سكانية فى الوطن العربى تدين بالإسلام وتنسب إلى قوميات أخرى ، وهى تعيش

فى وطنها . وكلما طرحت فكرة تبنى الاسلام كعقيدة فى وطننا يتساءل البعض أيضا عن كيفية التعامل مع العرب غير المسلمين الذين يدينون بأديان أخرى .

واضح أن قيام علاقة حميمة بين العروبة والاسلام يقدم الجواب على التساؤلين . وسيكون الجواب شافيا لو اعتمدنا فهما حضاريا للعروبة والاسلام ينطلق من اعتبار الحضارة وحدة للدراسة التاريخية .

لقد انطلق العرب بالاسلام فأقاموا حضارة زاهرة شارك فى بنائها جميع العرب مسلمين ونصارى ويهودا ، وعاشوا فى ظلها . واتسعت دائرة هذه الحضارة فشملت شعوبا شعوبا من غير العرب اعتنقوا الاسلام ، وأسهموا بدورهم فى ازدهارها واغنائها ، وانتسبوا اليها . وهذه الحضارة هى الحضارة العربية الاسلامية التى لغتها العربية وعقيدتها الإسلام .

يمكن انطلاقا من الفهم الحضارى للعروبة أن تتبدد أية شبهات حول التعصب القومى الذميم الذى يضيق به غير العرب . وأن يقبل هؤلاء هذا الفهم . ويمكن انطلاقا من الفهم الحضارى . للاسلام أن ينظر غير المسلمين فى وطننا الى الاسلام كأساس للحضارة التى اسهموا فى بنائها ، وتتبدد أية شبهات حول التعصب الدينى الأميم .

دور عالمى

إن نجاح العرب اليوم فى صياغة العلاقة الصحيحة بين العروبة والإسلام ، وفى التقدم على طريق الوحدة العربية ، ومن ثم على طريق التضامن الاسلامى ، سيكون له تأثيره الفعال على المنطقة والعالم ، وسيتمكن امتنا من القيام بدور هام بين العالمين . فعالمنا يجد نفسه فى نهاية القرن العشرين أمام مشكلات وتحديات من بينها خطر فناء الجنس البشرى بالسلح النووى ، وهو يعانى من وجود أزمة قيم تتحكم فى الحضارة الحديثة ، ويستشعر الحاجة الى تكاتف جهود أبنائه لمعالجة مشكلاته ويسهموا فى بناء حضارة العصر . وأن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية من جديد وإعادة احياء القيم العليا التى قامت عليها سيمكنها من الإسهام فى حضارة العصر وإغناء التراث الانسانى .

وسيكون لمركة الإحياء الروحى التى تصاحب ذلك دورها على صعيد الانسان المعاصر ، وهو يجد فى البحث عن بعده الروحى ، فى تركية النفس الانسانية المتوازنة التى يتحقق فيها الإسلام ، وستتكمال فى نفس هذا الانسان الأبعاد الروحية والخلقية والعقلية والجمالية والبدنية ، يحسن التعامل مع الطبيعة من حوله مدركا معنى تسخيرها له .

وبعد : فان المرحلة الراهنة من النضال العربى تستوجب أن تدرك أمتنا العربية بعمق وجودها القومى كأمة ، ينتمى أبناؤها الى أنفسهم وينتسبون إلى ذواتهم ، ويدركون موقعهم من العالم المحيط بهم . وتستوجب فى الوقت نفسه أن تؤمن بدور الاسلام عقيدة الأمة فى تحقيق الانطلاق لبلوغ أهداف النضال العربى وإسعاد الانسان . ومن الوعى بالذات والايمان بالعقيدة يكون الانطلاق الى العمل الصالح ويكون التعبير باللغة المناسبة ، فيتحقق التفاعل الحضارى والفوز . و"العصر إن الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" .

نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام

طارق البشرى

السؤال الذى يهمنى أن أطرحه هنا ، هو هل يمكن إيجاد صيغة للتقبل المتبادل بين العروبة والإسلام من حيث الجامعة السياسية ، صيغة تمكن الجامعة الإسلامية من أن تحتضن الكيان العربى كواحد من مكوناتها ، وتمكن العروبة من أن تستشرف آفاق الجماعة الإسلامية .

نحن نرى أنه يغلب على القائم الآن ، الإنكار المتبادل وليس الاعتراف المتبادل ، وأن عوامل الاستبعاد والنفى تغلب عوامل التكتيل والدعم . وذلك رغم ما بين الجامعتين من أواصر تنبىء - فيما يبدو لى - عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما ، بدلا من التنافى . إن الأمر كله يتوقف على طريقتنا فى طرح المسألة ، إسلاميين كنا أو عروبيين . هناك خلاف بين الفكرتين لاشك فى وجوده ولكن ما موقفنا نحن من هذا الخلاف وكيف نتناوله ، هل نقيم الأمور على أساسه فى وضع المواجهة فنجعل نقاط الخلاف هى الجوهر فى تحديد العلاقة بين الفكرتين فى تقابلهما ، أم نركز على المكونات المشتركة والعناصر المتبادلة ، ونحاول أن نرسم حدود المشاركة بين الجامعين وأوضاع المفارقة بينهما لندعم الأولى ونضمر الثانية . وإن المجال المشترك فى ظنى عميق متسع ، إذا نظرنا إليه من وجهة التاريخ أو الجغرافيا السياسية أو التكوين النفسى والثقافى .

إن ما يريد أن ينبه إليه هذا المقال ليس جديدا ولا مبتكرا ، إنه قديم قدم القرن التاسع عشر جديد جدة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ، وتاريخنا فى هذا الإطار يمدنا بوجوه عزيزة للتقارب والترابط ، وما كان يظهر عراك بين الجامعتين فى ظنى لولا أن ظروف الواقع الحاضر وملابساته تعمل على طمس تلك الخبرة التاريخية وطمس دلالتها .

إننى أتفهم جيدا دقة الوقت الذى نتكلم فيه فى هذا الموضوع ، فهناك حرب قامت من سنوات ، حرب شنتها العراق واستمرت فيها إيران ، وبدت أحيانا للناظرين كما لو كانت حربا بين الإسلامية والعروبة ، وذلك بمراعاة ما أطلقه كل من النظامين - المتحاربين على نفسه . وإن حربا من هذا النوع من شأنها أن توسع الفتق وتضاعف من المجافاة ، إنها بالضرورة تعكس فاصلا فكريا ولكن علينا أن نبتعد عن تأثيرات هذا الصراع ، وأن نضع الأمر على

مستوى من التجريد يمكننا من بحثه . وقد يفيدنا ما أتصوره من قدرة خاصة لدى المصريين على أن يقوموا بدور نشيط فى هذه المسألة ، وإن مزاجهم الفكرى مزاج توفيق ، وهم يحيون فى بلد لم تصنع فيه العصبية المذهبية صنيعها الضار الذى حدث فى بلدان أخرى ، كما أن مزاجهم الفكرى يتسم - فى تقديرى - بما يمكن تسميته "الحرفية الفكرية" التى تهتم بالجوانب التطبيقية للأفكار النظرية أكثر من التهورم فى سبحات التجريد .

عروبتان

عندما طرح عبد الناصر تصوراتہ السياسية بعد قيام ثورة ٢٣ يوليہ ، رسم فى "فلسفة الثورة" دوائر الثلاث للنشاط السياسى المصرى ، وقال إنه لا يمكن تجاهل الدائرة العربية ولا القارة الإفريقية ولا العالم الإسلامى . وقد أولى الدائرة العربية أخص اهتمامه ، ولكنه لم ينس الإشارة إلى دور مصر فى حماية التراث والحضارة الإسلامية ولا امتزاج الدائرة العربية بالدين ، وعندما أشار للرباط الإسلامى وسعة عالمه وشموله ، من أندونيسيا والصين إلى الشرق الأوسط ممتدا داخل الإتحاد السوفيتى قال : "أخرج بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التى يمكنها أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لا يخرج بهم عن حدود ولاتهم لأوطانهم الأصلية بالطبع ، ولكنه يكفل لهم وإخوانهم فى العقيدة قوة غير محدودة" .

إن هذه "الإمكانات الهائلة" قد لا تكون تفتقت فى عهد عبد الناصر ، ولم تلبث الدائرة الإسلامية أن صارت أكثر الدوائر خفوتا فى مجمل الخمسينيات والستينيات ، ولكن يظل صواب النظرة قائما بحسبانها دائرة موجودة وإن أضمرت الظروف التاريخية حيناً ، وإنها ذات إمكانات وليست حتميات . وهو صواب يستمد وجوده من العمق التاريخى ، فقد شغلت هذه الدوائر مجتمعه أو على تبادل وتداول حسب الحقب التاريخية متكاملة وليست متنافية .

لقد كانت الحركات السياسية والمفكرون يستجيبون للتحدى المطروح على مجتمعاتهم فى كل ظرف تاريخى خاص . وإن أمرنا مع هذه الجهود العملية والفكرية أن نفحصها ونتبين وظائفها فى الظروف التاريخية الخاصة بكل منها . وبهذا يستقيم لنا النظر فى أى من الدعوات والمذاهب ، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها على الإستجابة للتحديات التى واجهت الجماعة فى ظرف ما . وعلى سبيل المثال ، نجد فى الفكر الإسلامى أنه عندما ثارت الشبهات العقلية حول العقيدة الإسلامية ، ظهرت المعتزلة تفرط فى التركيز على الجانب العقلى لترد هذه الشبهات ، وعندما عانى المجتمع من تركيز الفقهاء على الجوانب الشكلية فى العبادة والسلوك ، ظهرت الصوفية تجنح إلى جانب الإيمان القلبي والوجدانى .

وبالمثل عندما ثارت مشكلة التجزئة ظهرت شعارات الوحدة ، وعندما عانى المجتمع من الغزو ظهرت دعوة الاستقلال ، وهكذا ونحن نلاحظ ذلك فى تاريخنا الحديث ، إن مصر "مصر للمصريين" ظهر كشعار يشير إلى جامعة سياسية ضد الوجود الأجنبى فى الاقتصاد والسياسة ، ظهر هكذا فى ظروف ضعف الدول العثمانية المشخصة وقتها للجماعة السياسية الإسلامية ، وعجز هذه الدولة عن حماية مصر فى الأطماع الأوربية وضد نخبة الحكم التى يمثلها الخديو والتى كانت استقلت فى إدارة مصر عن الدولة العثمانية وبدأت توثق روابطها بالمصالح الأوربية . لذلك كان "مصر للمصريين" شعار كفاح يرتبط فيه المطلب الديمقراطى ضد استبداد هذه النخبة والمطلب الوطنى ضد النفوذ الأوربى . وهو شعار لم يستبعد "مصر" من مكونات الجماعة الإسلامية السياسية . آية ذلك برنامج الحزب الوطنى القديم على عهد عرابى . وآية ذلك كذلك سياسات مصطفى كامل فى "صميم" الاحتلال البريطانى ، وآيته أيضا ما سجله محمد فريد - الزعيم غير المنكور للحركة الوطنية - فى مقدمة كتابة عن الدولة العلية ، إذ يدعو الله سبحانه "أن يديم ويؤكد ما بين مصرنا العزيزة والدولة العلية من روابط التبعية" ثم ختم كتابه داعيا الله "أن يحفظ لنا جلاله الخليفة الأعظم مؤيدا بروحه ونصره وأن يديم لنا خديونا الأفخم .. ويقوى عرى التبعية بين مصرنا والدولة العلية ويحفظهما من كيد الكائدين ومكر الماكرين ."

إن الصيغة الإسلامية للحركة الوطنية المصرية استمرت حتى ١٩١٩ ثم انطمرت ، وكان من الأسباب الرئيسية لإختفائها أقول الخلافة العثمانية بهزيمتها فى الحرب ثم انحلال عراها وانهارها الكامل بين عامى ١٩٢٢ و ١٩٢٤ . وهنا بدت "المصرية" كجامع سياسى وحيد استقلت بنفسها لأن الوعاء الأشمل قد انهار ، وقامت بوظيفتها المزدوجة ، الدفاع عن أرض الوطن ضد الاحتلال الأجنبى ، وتوثيق العرى بين مسلمى مصر ومسيحييها : فكانت بهذا تستجيب للتحدى القائم ، ونجحت إلى حد ما فى إطار الإمكانيات التاريخية التى كانت متاحة ، فى عهد التناثر والتفكك الذى حل بالعالم الإسلامى والعربى منذ بداية القرن العشرين ، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى .

ولم تمض سنوات قليلة حتى بدأت تظهر الدعوة الإسلامية فى صورتها المعاصرة ، ظهرت فى نهايات العشرينيات ، ومع ظهور عجز "المصرية" عن المضى لتحقيق الهدف النهائى للاستقلال التام . ومع الثلاثينيات ظهر البحث عن صيغة أعم تستجيب لتحديات المستقبل لمواجهة ماصنع الاستعمار من تجزئة وتفتيت لأشلاء هذا الوطن الكبير ، عربيا كان أو

إسلاميا، كانت الحركة الإسلامية تتجمع ، وكانت الدعوة العربية تتلمس طريقها . وقد تفتقت الفكرة العربية في مصر من أحضان التيار الإسلامى العريض ، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينيات ، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء ودعم هذه الفكرة خلال الثلاثينيات ، وردت جلها من المشروع الإسلامى العريض من الحزب الوطنى والشبان المسلمين ومصر الفتاة ، وشخصيات أمثال أحمد تيمور وأحمد زكى وعبد الحميد سعيد .. الخ .

لا أريد الإطالة فى ذكر الأمثلة ، إنما أشير فقط إلى أن كلا التوجهين الإسلاميين والعروبيين خلال الثلاثينيات ، لم يقوما على تناف فيما بينهما ولم يكونا على عراك . كلامهما كان يتوجه نحو توحيد مصر بكيان أعم ، فكان الفارق بينهما من الناحية التطبيقية هو فارق مابين العموم والخصوص ، ما بين الأوسع والأضيق . وكلاهما فى ظروف الثلاثينيات كان يتجه إلى فلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى . هذا التجانس بين العروبة والإسلام نجده فى غالب تيارات الحركة الوطنية فى أفريقيا العربية ، إذا نظرنا إلى أمثال ابن باديس فى الجزائر والثعالبي فى تونس وعلال الفاسى فى المغرب وهكذا .

لم يكد يظهر العراك بين العروبة والإسلام قبل منتصف القرن العشرين إلا فى بلاد الشام . وحتى فى بلاد الشام لم يكن كل العروبيين طالبى انسلاخ عن الجامعة الإسلامية . بدا غالبهم طالبى مساواة فى إطار الدول العثمانية ، وطالبى إصلاح لشأن الجامعة الإسلامية ، لا يكاد يشذ عن ذلك إلا أمثال نجيب عازورى الذى يظهر من أية قراءة لكتابه "يقظة الأمة العربية" ، إن دعوته لم تكن بريئة من ظنون الاتصال بالفرنسيين وممالة الإنجليز . أما رواد العروبة بمعناها الإستقلالية الحميد ، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقى فى ١٩٠٨ ، وبعد أن لم يعد بأيديهم وسيلة إزاء توجه سياسة الاتحاديين الى التتريك الكامل وتسويد النزعة الطورانية . فظهرت الجمعيات العربية بعد هذا التاريخ ، وتنامت نزعتها الانفصالية بتنامى حركة التتريك فى الدولة العثمانية . وبعض هؤلاء تعاون مع الإنجليز فى الثورة العربية سنة ١٩١٦ ضد الدولة العثمانية انخداعا بوعود الإنجليز، ثم أدرك بعد الحرب وإعلان اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور ، إلى أى مدى استغلت الحركة العربية ، ودفعت أشرعتها رياح ليست من ربح الشرق . وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا .

على أن الحركة العربية في بلاد الشام ، بدأت تعتدل في مسار توحيدى واضح منذ العشرينيات ، إذ كان الإنجليز والفرنسيون تقاسموا أرض العرب وقطعوها شلوا شلوا ، وسوريا وحدها صارت خمس دويلات . هنا استقام للحركة ثلاثة أمور ، أولها الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للاستعمار الأوربي وثانيها قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة وليست حركة انسلاخ من جامعة أعم ، وثالثها مواجهة التقسيم الطائفي الذي أجرته فرنسا في سوريا ولبنان وزكته المجترة في فلسطين .

ولكن إذا كانت كفت الموجبات العملية للعراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية ، إلا أنه بقى الفكر العروبي بالشام يحمل آثار نشأته الأولى ، عندما قام في مواجهة الدول العثمانية بحسبانها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعا لشعوبها ، وتستمد من الإسلام شرعيتها العليا المهيمنة . بل لعل هذه المواجهة لم تحمل الفكرة العربية بالشام مجرد آثار ، بل حددت جانبا هاما من سماتها ، بحسبانها فكرة تواجه الفكرة الإسلامية ولا تتوأكب معها .

هذا بالنسبة لما يتعلق بالمدخل الإفريقي والمصري للتوجه العربى ، والمدخل الشامى لهذا التوجه . بقى الجنوب العربى وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان ، ولايكاد يظهر أن كان للدعوة العربية أثر فعال فيهم قبل النصف الثانى من القرن العشرين . إنما كانت الصفة الإسلامية هي الغالبة ، لا تكاد تتحداها دعوة سياسية أخرى ، خلال هذه المرحلة ، وقد ظلت السودان تحت الظل الظليل لمحمد أحمد المهدي وللميرغنى ، وكانت دعوة "وحدة وادى النيل" دعوة توحيد قطرى ، لم تستقطب فى أى من اتجاهى الإسلامى والعروبة . وظلت الجزيرة العربية فى غالبها فى إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب ، والوجود الزيدى فى الجنوب ، وهذه أرض العرب الأولى لم تصدر عنها دعوة العروبة ، فيما عدا حركة الشريف حسين سنة ١٩١٦ .

قصدت من هذه الإطالة التاريخية الجغرافية ، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها فى البلاد العربية ، وفقا للموقف التاريخى الذى أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى ، الشرق الشامى والغرب الإفريقى ، والجنوب العربى . وليس من الصواب - فيما يبدو لى - أن يتخذ النموذج الشامى كنموذج وحيد وفريد للفكرة العربية ، لأن الفكرة العربية هناك - دعوة وحركة - قامت فى اقتضاء نشأتها بوظيفة انسلاخية عن الجامعة الإسلامية العثمانية ، وحكمتها ظروف هذه النشأة ، بينما تخلقت الفكرة العربية فى أفريقيا فى أصل نشأتها وفقا

للموظيفة التوحيدية التي كانت مطلوبة منها . وهذا فارق هام يتعين إثباته والاهتمام به عند تحديد وضع العروبة إزاء الجامع الإسلامى ، وعلاقة كل من الجامعتين إحداهما بالأخرى .

إسلاميتان

وفى إطار الفكرة الإسلامية نلمح فارقا من النوع السابق ، ومرد ذلك إلى أن هذه الفكرة - كدعوة وحركة - وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية ، فقد قامت فى الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية بالشام ، وكان لهذا تأثيره على الفكر السياسى الإسلامى الآتى من الهند ، إن لمفكرى الهند إتراؤهم الضخم للفكر الإسلامى عامة ، وأعمالهم غزيرة ثرية ، ولكنهم بالنسبة لتصديهم للجامعة السياسية وللحركة القومية يغلب على الكثير منهم التأثير بالوظيفة الانسلاخية ، وهو تأثير تبلور فى أيامنا هذه فيما كتبه أبو الأعلى المودودى عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة .

على أن جذور هذا الموقف أقدم من المودودى بكثير ، وله جذور تاريخية قديمة ، قدم ثورة ١٩٤٧ التى قادها وقام بها مسلمو الهند ضد الاحتلال البريطانى . وقد انتهى الأمر بهزيمة الثورة وتصفيتهم ، وبإدراك الإنجليز أن المسلمين هم الأكثر خطرا على حكمهم والأكثر مقاومة لثقافتهم ، فعملوا فى بدايات القرن العشرين على اقضاء المسلمين عن الوظائف والإستعانة بالهندوس . وفى هذه الظروف كان لدى مسلمى الهند نزوع إلى استدعاء الدعم والتأييد من الدولة العثمانية ومن سائر الشعوب الإسلامية . وكان هذا من قبل يشكل نزوعا لدى سلاطين الهند ، يطلبون نجدة الدولة العثمانية لهم ضد المخاطر الإنجليزية والبرتغالية ، وبقي هذا النزوع للجامعة الإسلامية هناك حتى بدايات القرن العشرين - وكذلك كان ينزع حكام المغرب والجزائر ضد التهديد الأسباني الفرنسى ، وأمراء بخارى فى وسط آسيا ضد الغزو الروسى ، وآل سعيد فى زنجبار والساحل الجنوبى للجزيرة العربية وهكذا .

المهم أن كان ثمة شوق للإتضام للجماعة الإسلامية وتوثيق الروابط مع مراكزها السياسية الرئيسية ، وهو شوق ينمو فى أطراف العالم الإسلامى ، وينمو لدى الأقليات الإسلامية ، وينمو فى فترات الغزو الأجنبى أو التهديد به . وتشابكت هذه العوامل بين مسلمى الهند أكثر مما توافرت لدى غيرهم ، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الانسلاخى لديهم عن التكوين القومى ، وساعد على ذلك أن عناصر التكوين القومى ليست متبلورة فى الهند ، مع كثرة اللغات والديانات والمذاهب والعقائد ، وهذا يخالف ما حدث مثلا فى إفريقيا العربية أو المغرب العربى

خاصة ، عندما كانت العناصر القومية أكثر بلورة وعندما كان كلا التوجهين العربى والإسلامى يسير فى اتجاه توحيدى واحد .

إن الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية يقتضيان أن نذكر ، أن المسئول الأساسى فى انفصال باكستان عند الهند ، كان حزبا علمانيا فى جوهره ، هو حزب الرابطة الإسلامية الذى تزعمه محمد على جناح . وقد عرف عن زعماء هذا الحزب عدم الالتزام بالإسلام كشريعة وسلوك ، ووقفوا بعد إنشاء باكستان ضد تطبيق الشريعة الإسلامية ، وقاوموا الحركة الإسلامية التى تجاهد من أجل تطبيقها وكما يقول الدكتور كليم صديقى ، عرضوا شعب باكستان فى ٣٦ سنة من الاستقلال ، لتفسخ أعظم مما تعرض له خلال مائة سنة من الاحتلال . على أن الحركة الإسلامية التى لا تتحمل المسئولية الأساسية للانسلاخ السياسى لباكستان ، والتى وقفت ضد حزب الرابطة الإسلامية مطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، قد حملت فى فكرها السياسى وموقفها من القومية آثار العملية الانسلاخية التى قام بها رجال الرابطة الإسلامية . وإن مطالعة كتب الأستاذ أبى الأعلى المودودى عن القومية ومقارنتها بكتابات المفكرين الإسلاميين المصريين فى الموضوع ، تكشف عن فوارق هامة بين الموقفين ، لا من حيث إنكار الجامع القومى كبديل عن الجامع الدينى ، ولكن من حيث مراعاة الآثار التوحيدية للعملية السياسية المترتبة على كل من الموقفين . فإن المفكرين المصريين وإن أنكروا الجامع القومى من الناحية النظرية واسترابو فى أصل نشأة الحركة القومية فى ديار الشام إلا أنهم يحبذون حركة التوحيد العربى ، ومن الأمثلة على ذلك كتابات الشيخ حسن البنا ثم الشيخ محمد الغزالى والدكتور يوسف القرضاوى .

إن الحركة الإسلامية ، أو الفكر السياسى الآخذ عن الإسلام ، فى الشمال الإفريقى عامة ، وفى مصر خاصة ، لم يستشعر خطرا على نفسه من التوجه العروبي ، بل لعل هذا التوجه ظهر، أول ما ظهر فى أحضان الإسلامية السياسية ، وهى لم تعاركه ولم تحذر منه ، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليدا فى الثلاثينات .

خلاصة كل ذلك ، أننا عندما نتكلم عن بناء الجسور بين التيارين القومى العربى والتيار الدينى الإسلامى ، لانبدأ من فراغ ولاتحوم فى فراغ . إنما نقف وراءنا روابط تاريخية مؤيدة ، وتجارب تاريخية معاكسة نحن ندرك سبب معاكستها . إننا ندرك الفروق النظرية التى تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية ، والأول أساسها لغوى ومناطقها إقليمى . ولكننا

نتكلم عن مدى التقارب فى الوظائف المؤداة ، من حيث الترابط والتداخل الحادث بين العروبة والإسلام ، ومن حيث الأهداف المطروحة والغايات المرجوة . ونحن لانطمح هنا لأن بغير أى من الاتجاهين أسسه الفكرية لصالح الآخر ، إنما كل مانرومه أن يدرك كل من الاتجاهين الآثار التوظيفية للآخر ومدى دعمها للأهداف والغايات المشتركة . ويدور الأخطار المحدقة به والترتبة على الانفصام بين الحركتين فى التطبيق ، وأثر ذلك فى إفساد مارسمه الجميع من أهداف للمجتمع . وكل ما أقصده أن نكون على حذر من "الطبعة" الشامية للجامع العروبى ، و"الطبعة" الهندية للجامع الإسلامى . وأساس الحذر اختلاف الظروف التاريخية واختلاف الوظائف بين هاتين "الطبعتين" وبيننا اليوم .

نقطة أخرى ، فإن من ينظر الى الحدود السياسية القائمة بين الدول الإسلامية والعربية ، نجد أن معظمها لم يكن قائما قبل الحرب العالمية الأولى . لقد أنشئت هذه الكيانات الصغيرة وأمست دولا خلال نصف القرن التالى لهذه الحرب ، من أواسط آسيا والهند حتى بلدان مايسمى بالشرق الأوسط . وهذا ماحدث عينه فى تلك المجموعة الضخمة من الدول الصغيرة التى نشأت فى أفريقيا بتقسيمات سياسية فرضها الاستعمار .

أقصد بهذا القول أن هناك سمة أساسية فى سياسات الغرب وهى تفتيت البلدان الآسيوية الإفريقية ، والتفتيت يعنى إزهاق عوامل التوحيد ، وهذا لا يتأتى بضرب تلك العوامل من خارجها ، فقد يكون هذا الضرب من الخارج حافزا ينبه الناس إلى مايراد بهم فيدفعون عن تلك العوامل غوائل الاجتثاث ويؤكدونها فى ذاتهم . إنما يتأتى إفساد عوامل التوحيد ، بإثارة التناقض بين بعضها البعض واصطناع المعارك بينها . يروج فى التعبيرات السياسية لفظ "الفتنة" فبدلا من أن يقاتل الأمريكيون الفيتاميين ، يثيرونهم ليقاتل بعضهم بعضا . هذا الأسلوب الذى يجرى فى جبهات القتال ، يجرى أيضا فى جبهات الفكر وميادين الحركات السياسية . وإثارة عوامل التوحيد ضد بعضها البعض ، لا يفيد فحسب يسرا فى التفتيت ، ولكنه يؤدى إلى تفتيت مضاعف . إذ يصير كل عامل طاقة مفتتة لغيره ، وهكذا على التبادل بينها جميعا بما لايكاد ينتهى .

أضرب مثلا على ذلك من العروبة والإسلام فى أرض الشام . فقد كانت الجامعة السياسية تتصل بالاسلام وتضم الترك والعرب وغيرهم فى الدولة العثمانية . ثم قامت حركة التتريك والحركة العربية كانسلاخين قوميين فيها . فلما صفيت الدولة العثمانية بعد الحرب الأولى وانقسمت على أساس قومى ، اقتسمت القوى الفرنسية والإنجليزية أرض العروبة ، وقاموا

بتقسيم آخر أساسه دينى مذهبى فقسمت سوريا خمس دويلات ، وظهرت الصهيونية فى فلسطين، وعانى لبنان مانعرف من ألوان المعاناة وهكذا عندما تكون الجماعة الإسلامية قائمة على أساس من الدين ، أثير العنصر القومى كعنصر مفتت فى داخل الكيانات المنقسمة . وإذا توجه الإسلام ضد الإستعمار أثيرت النزعة القومية لتشتت حركته ، والعكس صحيح .. هكذا تتفاعل العوامل تفاعلا سلبيا لتتدنى بها الأوضاع الى أدنى مدى ، وقد حدث مثل ذلك فى دويلات إفريقيا ، عندما تستغل عوامل الدين والتكوين القبلى والتكوين اللغوى ضد بعضها البعض .

لا إختيار بين العروبة والإسلام

نتقلنا هذه الملاحظة إلى نقطة تالية هى المقصودة ابتداء من هذا الحديث ، فإن أمرنا مع أى من الدعوات السياسية أو الفكرية ، هو أن نفحصها ونتبين وظائفها فى الظروف التاريخية التى ظهرت فيها ، وبهذا يستقيم لنا النظر فيها وقياس قدرتها على الإستجابة للتحديات التى واجهتها الجماعة فى أى ظرف خاص ومدى تلاؤمها مع مايتطلبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف .

إن لنا عددا كبيرا من الخصائص الجمعية ، وكل منها يصلح أن يكون معيارا لتصنيف ما ، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة لشكل معين فى ظرف تاريخى أو إجتماعى خاص . وهناك خصائص عديدة تشكل مقوماتنا الفكرية والحضارية ، وينمو بعضها إزاء بعض عندما يشور من الأمور ما يقتضى نمو الخصائص لمواجهة أمر ما . ونحن يتعين أن نولى كل خصيصة القدر المعلوم من الاهتمام الذى تصلح به الجماعة ويصلح به قيامها وبقاؤها.

وفى إطار الروابط الجمعية ، فهناك عامل الدين كعامل جمعى (وخاصة الإسلام) ، وهناك عامل اللغة والرباط الإقليمى . ثم هناك علاقات الجوار الذى يقوم على أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية وعلاقات القرابة والنسب التى يقوم عليها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات الجوار الذى يقوم على أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات القرابة والنسب الذى يقوم عليها عدد من التكوينات الاجتماعية كالأُسرة والعائلة ، أو التكوينات شبه السياسية كالعشيرة والقبيلة ، هذا كله أمر قائم ، وليست المشكلة فى قيامه ، ولكن المشكلة هى فى تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب إمكاناتها الجمعية ، ثم فى كيفية وضع هذه العوامل إزاء بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها ، والتغذية المتبادلة بينها فى إطار الهدف الحاكم فى ظرف تاريخى محدد ، أو أن توضع بصورة تثير التناقض والتنافى بين بعضها البعض . إن أى عامل من العوامل السابقة يمثل قوة

جمعية . ولكن قوته تتأتى بقدر ما يكون هذا العامل هو الأكثر ملاءمة لمواجهة التحديات المطروحة ويقدر ما تنظم علاقاته مع القوى الجمعية الأخرى بما يتيح التغذية المتبادلة لا بما يثير التنافى . وإن أية قوى يمكن أن توضع إزاء بعضها البعض وضع إضافة فتقوى ويشد بعضها بعضا ، ووضع سلب فتتلاشى ويضرب بعضها بعضا .

نحن لانتختار العروبة ولانتختار الإسلام ، فهما مضروبان علينا ، والقطرية مضروبة على كل من المصرى والعراقى والمغربى ، كل فى دياره ، كما إن الإنسان لا يختار لغته ولا يختار أباه وأمه ولكن اختيارنا يتأتى من زاوية أخرى ، هى كيف نضع الواحد من هذه العوامل إزاء الآخر ، هل نقيمها فى وضع التنافى أو فى وضع التكامل . فى هذا المجال نستطيع أن نعمل إرادتنا وأن نحقق ما نصبو إليه من أهداف ، واضعين فى حسابنا الملاءمة التاريخية وتقدير الظروف الملائمة ، أى المجال التطبيقى لأعمال أية فكرة أو رابطه .

إن الظرف التاريخى قد يكون ألجأ مسلمى الهند إلى نفى القومية نفيا مطلقا ، مما كان مشار نقد مفكرين إسلاميين كبار مثل مالك بن نبي . والظرف التاريخى أيضا أدى بكثير من دعاة العروبة فى الشام إلى نفى الجامع الإسلامى نفيا مطلقا ، مما أثار نقدا من مفكرين قوميين نظروا إلى الإسلام بحسبانه من المقومات الحضارية والعقدية الأساسية للمنتتمين إليه . ونحن فى ظرفنا التاريخى الراهن ما أحرانا أن ننظر إلى صنعة هؤلاء وهؤلاء (شواما وهنودا) فى اهتمام ، حيث انسجم الهدف التوحيدي فى كل من الدعوتين العربية والإسلامية ، وجرت الفوارق بينهما فى حدود الخلاف بين العموم والخصوص . وأقام هذا النظر قدرا من الترابط والحيوية بين بعضهما البعض .

يمكن أن نضرب مثلا بما حدث فى صدر الإسلام بالنسبة للجامع السياسى ، لقد قضى الإسلام على العصبية الجاهلية وأقام رابطة الانتماء العقيدى للإسلام وأقام دولته على هذه الرابطة . ولكن كيف جرى ذلك ، لقد جرى على حساب "القبيلة" كوحدة سياسية وحيدة ، تجمع أهلها وتمتنع عن دونهم ، ولكنه لم يجر بطريق ضرب الجماعة القبلية وهدمها هدمًا تامًا ، بل إنه أبقى على العنصر الجمعى فيها من حيث هو علاقة نسب وقرابة تضم المثات ثم نزع عنصر الامتناع الذى اسمى "العصبية الجاهلية" واستطاع بهذا أن يرتب العوامل الجمعية ترتيبا غير متناف ، بل يغذى بعضه بعضا ، ويقيم بينها ترابطا وتدرجا من الخصوص الى العموم حتى يصل إلى الجماعة الإسلامية الكبرى . ووجدنا مثلا "فسطاط مصر" تنشأ خططا ، لجند كل قبيلة خطة يحيون فيها متجاورين غير شائعين فى غيرهم من جند القبائل الأخرى ، ولكنهم جميعا يحيون بجمعهم جهاد واحد فى سبيل نشر دعوة التوحيد .

هذا أسلوب ومنهج فى التفكير وفى العمل أرجو أن يكون فيه مايفيد ، وهو ذاته الأسلوب الذى تقوم عليه العلاقة بين عدد من الكيانات الجمعية فى مجتمعنا المعاصر ، من الوحدات الاجتماعية الدنيا كالأسرة والعائلة والحق والإقليم ، إلى الوحدات الأكبر كالعشيرة حيث توجد المهنة وغيرها ، إلى الوحدات الاجتماعية شبه السياسة كالدويلات والولايات فى إطار علاقاتها بالدولة الأم ، إلى الوحدات الأوسع كالمنظمات الدولية والإقليمية وغيرها ، وللدولة علاقة بكل ذلك .

أفلا نستطيع إيجاد صيغة كهذه للعلاقة بين الجامعتين ، العربية والإسلامية . أو بالأقل نحدد أهم وجوه الاتفاق بينهما ، وأهم وجوه الخلاف ، وأن نتبين عناصر التنافى بينهما لنعمل على إزالتها .

اتفاق واختلاف

ويبدو لى أن أهم وجوه الاتفاق بين الحركتين الإسلامية والعربية يتأتى من الجانب الوظيفى التوحيدي والتحريرى لهما ، فكلاهما يقود إلى الوحدة وكلاهما يقود إلى فلسطين والقدس ، والتوجه التوحيدي واحد ، فهو يختلف فى السعة وليس فى الاتجاه ، كما أن التوجه التحريرى متماثل فى الخصوم والأنصار ويرد الاتفاق بين الحركتين أيضا من الاحتواء الإسلامى للعروبة من حيث الأغلبية السكانية الغالبة ومن حيث الهيمنة الحضارية والفكرية والتاريخية ، هيمنة دامت حتى القرن التاسع عشر ، فلا تكاد تميز بين مايعتبر فكرا وحضارة إسلامية وبين مايعتبر منها "عربيا" إلا من حيث عموم الأولى وخصوص الثانية . وحسبى هنا أن اشير الى كل ذلك كرؤوس موضوعات ، بما لا وجه للتفصيل فيه فى هذا المقام .

أما وجوه الاختلاف بين الجامعتين ، فيتمثل أكثر ما يتمثل فى ظنى فى الإطار العام للدائرة التى ترسمها كل منهما ، إذ الجامعة الأولى تدور مع العقيدة وتشمل العرب وغيرهم ، وإذا كان العرب من أكثر الجنسيات الإسلامية ، فهم لا يمثلون أكثر من سدس المسلمين .

والجامعة الثانية تدور فى الأساس مع اللسان العربى وتضم المسلمين وغير المسلمين . فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب إحداهما الأخرى استيعاباً كاملاً . وهذا يشير الجدل حول أوضاع غير المسلمين من العرب وغير العرب من المسلمين ، وفقا لأى من الجامعتين المعنيتين . وهو أمر يقتضى جهدا توفيقيا فى جانبين أساسيين .

أولهما الإطار التنظيمى الذى يحدد العلاقات المتبادلة بن الجامعتين (دولة واحدة ، ولايات متحدة ، اتحاد دول ، جامعة شعوب .. الخ) وليس ثمة موقف نظرى أو عقيدى يحول دون

اتخاذ الشكل المناسب لأوضاع الجماعات فى أى ظرف تاريخى محدد ، أو يحول دون إدخال التعديلات المناسبة مع تغير الأوضاع التاريخية . والمهم فى ذلك أن ينظر ذوو التوجه الإسلامى إلى العروبة بوصفها واحداً من مكونات انتمائهم الأشمل ، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامى بحسبانه جامع نضال تحريرى وتضامن يجرى بين شعوب ذات تكوين عقيدى . واحد ويتضمن ذاتيه تحريرية ونزعة للنهوض . وإذا كان العروبيون الوطنيون لا يجحدون ما يسمى بالتضامن الأفريقى الآسيوى ، رغم الاختلاف الشاسع فى الموارد الحضارية التى تضم هؤلاء جميعاً ، فما أحرى العروبيين أن يحرصوا على ما يقوم من الوشائج بينهم وبين سائر المسلمين من حيث المعتقد والتاريخ والتكوين الحضارى ، وما أحرهم من بعد أن ينظروا إلى العالم الإسلامى من وجهة النظر المكافحة للاستعمار والقمع الدولى وهو عالم يتكون جميعه الآن من يسميهم مالك بن نبي "منبوذى القرن العشرين" وانهم كذلك .

وثانى الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة ، أى إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد ، وذلك فى إطار الجامعة الإسلامية ، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطنى العالم العربى ، كالأكراد والبربر والزنج وغيرهم . وأتصور أن كلا الجامعين يمكن أن يقوموا بدور التغذية المتبادلة فى هذا الشأن ، إن الإنجاز التاريخى للحركة القومية ، (سواء الحركة العربية أو حتى الحركة المصرية الإقليمية فى العشرينيات) كانت فى أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء وطننا وكفت أذى الفرقة والانقسام من هذه الزاوية ، وكفت احتمالات المداخلات من الدول الكبرى والقوى الطامعة بين أبناء الوطن الواحد . تلك إنجازات خطيرة يتعين أن نحفظها لصالح العرب والمسلمين ولصالح تحررهم ونهوضهم جميعاً . ومن جانب آخر فإن الإسلام هو الخلق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية ، ولهذا الموضوع بعض الجوانب الفقهية التى لا وجه لإثارتها هنا .

بقيت الإشارة إلى وجوه التنافى بين الجامعتين ، وأهم هذه الوجوه فى ظنى الوضع "العلمانى" الذى قامت عليه وروجته "عروبة الشام" ومصرية ١٩١٩" ، ويبدو لى أن محك الصدام بين الإسلام والقومية ، هو فى هذا الجانب العلمانى ، والقومية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية ، بعيدة عنه ما اقتربت منها ، فلا تجتمع علمانية وإسلام ، إلا بطريق التلفيق وصرف أى منهما على غير حقيقة معناه . وإن الدعوة الإسلامية تقوم أول ما تقوم على مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية واعتبارها الإطار المرجعى ومصدر الشرعية والحاكمة فى المجتمع ، وهذا وجه التنافى للعلمانية معها .

وإذا كانت العلمانية هي مجال التنافى الأساسى ، فلا أرى وجها لاعتبارها لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التى تقوم على أساس العروبة . وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومى فى التاريخ الأوربى لايجعلها كذلك عند نقلها الى أى سياق تاريخى وحضارى مختلف ، وليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين جامع سياسى يقوم على اللغة والتاريخ وبين نمط للحكم يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء ، كما أنه ليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين التنظيمات الديمقراطية وبين نظرية سيادة الأمة التى تقرر وضعية القوانين وعلمانية النظم . ونحن نزعم أنه من الممكن أن نستخلص النموذج التنظيمى سواء النموذج القومى فى تصنيف الجماعات أو النموذج الديمقراطى فى رسم أشكال الحكم ، نستخلص ذلك من النظريات الأوربية ، وأن تستوعبها فى إطار نظرية أخرى وقيم حضارية وسياق تاريخى مخالف ، متى كان ذلك ممكنا . وهو فى تقديرى ممكن وحائز .

وثمة عديد من وجود التنافى لاتتعلق بالجانب النظرى ، ولكنها تتعلق بما يمكن أن يسمى "المسلك" الفكرى أو السياسى ، وبأوجه النشاط فى هذين المجالين . فهناك مثلا هذا الهجوم المتعمد المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية فى تصديها للفكر القومى وللحركات القومية . إن الكتاب الإسلاميين المصريين مثلا يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية ، وهذا توفيق حسن ، ولكن لا يكاد يفهم هنا وجه ترويج الحركة الإسلامية فى مصر لآراء أبى الأعلى المودودى فى القومية ، وهى آراء لاتقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية ، هذه التفرقة الدقيقة التى نجح فى وضعها الكتاب المصريون ، والكتاب الإسلاميون المصريون لا يناقشون آراء المودودى الرائجة فى هذا المجال ، ولا يهتمون بتحريرها وبتحرير وجوه الخلاف بين نظرتهم وتلك الآراء .

ثم هناك فى الوجه المقابل ، محاولات عجيبة لدى العروبيين ، تبدأ باقتناص التاريخ لصالحهم ، أى تخليصه من الروح الإسلامية ، ويجرى هذا بعدد من الطرق ، منها المبالغة والتركيز على إضافة العصر الجاهلى كمكون أساسى للتاريخ ، لتبدو العروبة أصيلة طراً عليها الإسلام ، ومنها الحرص على إضمار الجانب التشريعى الفقهى من الحضارة العربية الإسلامية ، لأنه الجانب الأكثر ارتباطا بالإسلام كشريعة منزلة ، رغم أن العبقرية الإسلامية لم تظهر فى وجه من وجوه هذه الحضارة مثل ما بدت فى الجهد الفقهى الذى بذله فقهاء المسلمين والعرب ، ومنها عمليات الإحلال اللفظى ، فيوضع لفظ "عربى" و"عربية" حيثما يرد لفظ إسلامى وإسلامية ، وهنا يبدو الاختلاس العربى للإسلام سافرا .

ثم هناك من يخطون خطوة أوسع وأجسر ، عندما يزعمون أن الإسلام بجمعه كله ، فكرا وعقيدة وحضارة ، مجرد إفراز عربى أو عروبى ، ويتجاهلون فى ذلك بإصرار أن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب فقد وجهت للناس كافة ، وإنها انتشرت شرقا وغربا بين غير العرب ، فلا يمثل العرب من المسلمين مايجاوز السدس اليوم . وإن أية دعوة إنفا تقاس عموميتها بهذين المعيارين ، إلى من وجهت ؟ ومن الذين آمنوا-الذين آمنوا بها ؟ وهذان الأمران يؤكدان عالمية الإسلام وأنه أنزل للناس كافة . ومع ذلك يصر رهط من العروبيين على إخضاع الإسلام للعروبة وحصره فى النطاق القومى العربى (تراجع مثلا مجلة اليقظة العربية فى مصر وكثير من الكتابات البعثية) مما يتجافى مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجها للتنافى بين الإسلام والعروبة .

ويتفرع من هذا التوقف الفكرى ، موقف التنافى العربى مع غير العرب من المسلمين ، والهجوم الدائم على الفرس والترك ، بوصفهم هكذا فرسا وتركيا ، والنعى على تاريخ العربى معهم وادانه كل مايتصل فى التاريخ الإسلامى بهم . ويجرى مع ذلك كله صياغة التاريخ صياغة عروبية باعتبار أن ثمة تضادا بين العرب وبين غيرهم من المسلمين ، وبهذه الطريقة تقوم العروبة على أساس عرقى ، مادامت توضع فى تضاد دائم مع ما جاورها من فرس وترك . نقطة أخرى ، فإننا إذا استعرنا تعبيرات مالك بن نبي يمكن أن نقول "إن الفكر الإسلامى فكر مجرد ، وكذلك الفكرة القومية فكرة مجردة . ولكن اشتعال القتال بين الفكرتين ، قد مال بأنصار كل منهما إلى "تشخيص" الفكرة المخالفة ليسهل ضربها من خلال ضرب الشخص لها فردا كان أو دولة أو مؤسسة . هكذا يصنع القوميون عندما يصبون الفكرة الإسلامية فى وعاء الدولة العثمانية وينسبون إليها كل نقیصة ويميلون إلى ربط الآثار السلبية فيها بخفوت "العروبة" وإلى القول أن انهيار الدولة "حرر" العرب . وبهذا تنضاف كل سوءات الدولة العثمانية إلى المعنى المتضمن المضر وهو "الدولة الإسلامية" بحسبانها آخر الدول التى تمثلت فيها جامعة الإسلام .

وفى الدولة العثمانية الكثير مما يستحق الشجب والنقد الحاد ، يكفى أنها فى خواتيمها لم تستطع أن تدافع عن الحوزة الإسلامية ، وأنها كانت أحد أبواب ولوج المصالح الاستعمارية الاقتصادية والفكرية والسياسية فى ديارنا . ولكن ليس صحيحا أنها دولة "تشخص" الإسلام وقيمه ومعتقداته . بل إن جامعتها السياسية قد قامت على نوع من التوازن بين العروبة

والطورانية ونصارى الروملى فى البلقان ، وأسبغ عليها هذا تعددا قوميا ودينيا فى الوقت نفسه ، إذ جنحت إلى الإصلاحات العلمانية فى الحكم ونظمه وتشريعاته مراعاة لاختلاف الدين بين مسلمى الأناضول والعرب وبين نصارى الروملى ، ولم تعمل على تفتيق فكرية إسلامية ترعى النصارى فى إطار الإسلامى السياسية فى الدولة ، أقصد بهذه الإشارة مسلك الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر خاصة وهى لم تبلور مفهوماً نقياً للجامعة الإسلاميه فى تلك المرحلة إلا فى خواتيم ذلك القرن عندما أفلت منها الروملى تقريبا وبدأ السلطان عبد الحميد يعيد حساباته ليجعل إسلامية الدولة هى سفينة النجاة لها من أعاصير ذلك العالم ، ولكن جرى ذلك بعد فوات الأوان .

وليس صحيحا أن انهيار الدولة العثمانية حرر العرب ، إنما الصحيح مما نشاهده فى تاريخ القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى ، أن انهيارها صحبه تفتت العرب وتناثرهم دويلات شتى لم تجتمع حتى هذه الساعه ، وسقوط الدول العربية أكثر فأكثر فريسة للاستعمار الأوربى والغربى ، والنظام الاستبدادى للدولة العثمانية صحيح ، وماعاناه منه العرب صحيح ، ولكن المقارنة بين حكومات العرب بعد الدولة العثمانية وبين استبداد عبد الحميد ، لا ينتهى بنا إلى تفضيل الحاضر مهما كانت بشاعة الماضى . ثم إن استعانة الدولة العثمانية بالأجانب والسماح لهم بالنفوذ فى ديارنا يقابله استعانة الثورة العربية بالانجليزية فى ١٩١٦ واحتلال الغرب بلادنا من بعد .

لا أقصد بحديثى الدفاع عن الدولة العثمانية ، فهى إرث مضى لن يبعثه الدفاع ولن يبعده الدم إنما كل ما أقصد قوله إن تعرض العربيين للدولة العثمانية بجرى بعيدا عما تقتضيه اعتبارات النظرة العلمية الموضوعية ، وأنه على أى حال فلا وجه لمحاربة الجامعة الإسلامية بها وتشخيص تلك الدولة لها .

علمانية يوليو

يبقى الوجه المقابل ، وهو ماتصنعه الحركة الإسلامية من تشخيص للفكرة القومية فى جمال عبد الناصر ونظامه . وقد كانت خصومة سياسية عنيفة بين نظام جمال عبد الناصر وبين تنظيمات الحركة السياسية الإسلامية ، وخاصة الإخوان المسلمين ، وقد عانى رجال الحركة الإسلامية من هذا النظام الكثير مما هو معروف مشتهر ، ولكن ثمة وجوه مختلفة لنظام ٢٣ يوليو ، وإن التنظيم السياسى للدولة فى تلك المرحلة ، مهما اعتورته من مثالب ، فلا ينبغى أن يقوم بها التلازم بين هذا التنظيم المعين وبين الفكرة القومية التى جرت فى إطار الدعوة إلى الوحدة العربية المتحررة المناوئة للاستعمار .

وإن الانتكاس الذى حدث لثورة ٢٣ يولييه لا يخل بالتوجهات الإيجابية التى قامت عليها حركة النهوض العربى وقتها كحركة مناقضة للاستعمار تدعو لعدم الانحياز لأى من القوتين الدوليتين الكبيرين ، وما أكثر ما انتكست حركات الجهاد والكفاح لدينا فى القرنين الماضيين ، مما لا ينبغى أن يخل بما حملت منها من إيجابيات وما ينبغى أن نحفظ لها فى وعينا التاريخى من عبرة دروس النجاح والفشل . يتساوى لدى فى ذلك محمد على وأحمد عرابى والسلطان عبد الحميد وعبد القادر الجزائرى ومحمد أحمد المهدي وجمال عبد الناصر وغيرهم .

ما ينبغى مناقشته فى الأساس - وفى إطار موضوع هذا الحديث - هو مسأله التوجه العلمانى للقومية العربية على عهد عبد الناصر . وهذه النقطة هى ما يجب تحريرها ، لأن الفكرة العربية فى مصر خاصة ظلت قريبة من التيار الفكرى والسياسى الإسلامى منذ الثلاثينيات ، ثم جاءت المخالفة بينهما فى الخمسينيات واضحة وسبب ذلك فى ظنى يرجع إلى عدد من العوامل ، منها أن كارثة فلسطين زكت التوجه العربى المشرقى فى مصر وصبغته بصبغة أهل المشرق العربى ، لأن مصر التفتت بشدة منذ ١٩٤٨ إلى جاراتها العربيات المشرقيات تحاول معها احتواء التهديد الصهيونى ، فاتصلت الفكرة العربية لديها باللون الشامى الذى سبق الإشارة إليه .

ومن هذا العوامل أيضا أن من طبيعة النظام الناصرى الربط بين الأمن وأجهزته وبين السياسة وأجهزتها فجاءت حدة الصراع بين النظام الناصرى وبين الإخوان المسلمين بنتيجة سياسية ملازمة وهى استبعاد الإسلامية السياسية عامة والحذر منها مطلقا ، وكان هذا الاستبعاد يزداد حدة مع شعور النظام بأن أمنه التنظيمى مهدد أكثر ما يتهدد من جانب الحركة الإسلامية خاصة ، ومع غياب الإسلامية السياسية تحل العلمانية وقد مكن لهذا الإحلال وأسرع به أن الفكر الكارزكسى بادر يدعم هذا التوجه ويعمقه ويحاول أن يحل عقيدته محل العقيدة الإسلامية فى السياسة . ورغم أن عبد الناصر كان فى غالب سنى حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية ، إلا أن أثرها فى تعميق الخلاف بين التوجهين القومى والإسلامى كان كبيرا .

المهم من كل ذلك أنه يتعين علينا أن نكون يقظين متنبهين إلى المحاولات المتبادلة لتشخيص الفكرتين الإسلامية والقومية وإشاعة كل منهما الكراهة العميقة نحو الأخرى بهذا التشخيص ، فلا نكون بين إسلام وعروية ولكن نكون بين عبد الحميد وعبد الناصر ، وبين أنصار الأول خصوم الثانى والعكس وننسى القضية الأساسية وهى هويتنا وجماعتنا السياسة ومستقبلنا .

* هذا ما عن لى فى هذا الموضوع ، اسأل الله تعالى لنا جميعا الهداية والرشاد .

هوامش

لمزيد من إيضاح رؤيتي أود أن أقول أنه حدث للحركة العربية تغير مهم في الخمسينيات والستينيات ، أملت أوضاع السياسة ، وباعد بينها وبين الحركة الإسلامية . فحكومات التحرر الوطني التي اعتلت الحكم في هذه الفترة قد أقصت الحركة الإسلامية من الساحة السياسية اقضاء شبه كامل ، ومن ثم ابتعد الفكر السياسي الاسلامي عن التأثير في الصياغات والرؤى السياسية التي أرسيت لقيادة العمل السياسي الوطني في هذه الفترة ، فلم يعد التوجه الاسلامي السياسي مساهما في تقديم الخيارات السياسية التي كانت موضع النظر والتفكير وقتها .

كما شهدت هذه الفترة ذاتها ، نمو التيار العروبي ، وكان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التي تربط أقطار العرب ، وكان أيضا بسبب استفحال الخطر الصهيوني كمهدد للأمن القومي لبلادنا على مدى المستقبل القريب والبعيد . كما شهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبي بصورته الشرقية ، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصور الاسلامي ، ويرجع ذلك في تصوري إلى ما سبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الإسلامية عن المساهمة في الخيارات السياسية والفكرية التي تشكلت في هذه الفترة كما يرجع إلى ما أدى إليه الخطر الصهيوني (في قلب أرض الشام) من أن هذه البقعة من أرض العرب صارت هي بؤرة الصراع وملتقى الأنظار ، وسادت ملامح الفكر السياسي لأرض الشام وعظم التأثير بحركاتها السياسية عن التأثير بالحركات السياسية في غير هذه المنطقة ، سواء في المغرب العربي أو في الجنوب العربي ، وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبي ، وفي مصر خصوصا على مدى الخمسينيات والستينيات .

من جهة ثانية ، كان هناك ظهور حكومات التحرر الوطني في بلادنا ، الأمر الذي طرح على الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية ، وكل ذلك على صورة عاجلة . وقد سعت قيادات التحرر الوطني لاستصحاب التأييد الشعبي العريض الذي اجتمع لها مع تصنيفها للوجود الاستعماري ، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد ما ينسجم معه من تبنى لسياسات اجتماعية أكثر مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية ، سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم غالب القوى الاقتصادية الكثيرة التي كانت متعاونة معه ، أو التي وجدت وهيمنت في مراحل الاحتلال . وجرى ذلك في ظروف انتشار الأفكار والدعوات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية ، واتصال هذه الدعوات بموقف تحرري من الاستعمار .

هذا الذي جرى على المستوى الحركي السياسي ، انعكس في المجال الفكري . فالفكر القومي عموما ، والفكرة العربية خصوصا ، يصوغان في الأساس تصنيفا سياسيا للبشر يعتمد على وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافي ، ويدعوان إلى بناء الدولة وفقا لهذا التصنيف للجماعة السياسية وهذه الفكرة لا تتضمن بذاتها ومؤداها النظري نظاما اجتماعيا محددا ولا رؤية فلسفية معينة . وفي هذا المجال جرى الحوار والصراع بين الفكر العروبي والفكر الماركسي الذي يقوم على قطرية تتضمن موقفا فلسفيا واجتماعيا . وعبر هذا الحوار وفي خضم محاولة العروبيين العلمانيين بناء تصور نظري يناهض الماركسية لحق الفكر العروبي رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره .

العروبة بالإسلام ضرورة منهجية ونظرية وحضارية ودولية

مجدى رياض

الإنسان موقف - هكذا يقولون - ونحن معهم فى هذا ومع الإنسان أيضاً فى ضرورة تحديد مواقفه لا كما يريد هو فقط ، ولكن كما تريده الحياة أن يتفاعل معها ، والذين يتصدون لقضايا التغيير والتقدم فى أمتهم تفرض الضرورة عليهم اتخاذ المواقف سلباً أو ايجاباً وتلك بديهية يعرفونها ويمارسونها كل يوم ، ويعرفون أيضاً أن كل مايمس مصير الأمة ومستقبلها من مواقف تاريخية لابد من أن يلتحم فيها الجدية والصدق ، ليس فقط فى عالم الفعل والإرادة . ولكن فى عالم الوعى والدراسة العلمية أيضاً .

وكذلك هو الإنسان الثورى العربى/المسلم .. لا يستطيع أن يواجه مشاكل واقعة متفرجاً قابلاً وسط زخم الكتب والمصطلحات . أو منفعلاً - مندفعاً وراء شعار أو حركة تحمية من ملاحقة الأسئلة التى يطرحها الواقع عليه ، إنه لابد من أن يعانى فى كل لحظة عذابات الناس ودروب الوعى الشائكة ، فيصوغ مفاهيم وقيم ووجدان المجتمع القادم تماماً كما يريد أن يعيد صياغة مؤسسات الواقع الاقتصادية والسياسية ، ومن ثم فإن أول وأخطر القضايا التى سيجدها أمامه دائماً متيقظة وملحة .. أينما رحل فوق الأرض العربية : هى قضية الدين .

إن الإنسان الثورى العربى مطالب بأن يتخذ موقفاً صريحاً وعلمياً من الدين ينحاز إليه أو يقف ضده إن استطاع ، والانحياز إليه ليس بمفهومة غير العلمى - لدى الليبراليين والماركسيين ، أى الانحياز إليه على الأقل بشكل مرحلى خشية من الجماهير ، ولكن فى الانحياز المطلوب لابد من الصدق والمعاناة للبحث والتنقيب لفرز كل جوهرى عن كل ماهر مدسوس على الفكر بثه الاستعمار ، وخلفته عصور الجمود والتقليد والتخلف التى نمر بها ..

فمنذ الفتنة الكبرى واعتلاء بنى أمية الحكم ظهرت الفرق الإسلامية وبدأت الخلافات الفكرية والسياسية تتفاقم حتى وصلت إلى النزاع المسلح فى بعض الفترات ، وظلت آثارها حتى يومنا هذا ..

وعندما ضعفت الدولة العباسية وانقسم العالم الإسلامى إلى دويلات تتناحر فيما بينها منذ القرن الرابع الهجرى . ومالت كل من هذه الدويلات إلى اتخاذ قاضيهام ذا مذهب معين ويتميزون به عن الآخرين .. بدأ عصر إقفال باب الاجتهاد ، وعندما تعطل ملكة العقل بزدهر التعصب ، ويتوارى الابداع .. وتتقدم السلبيات لتقود الواقع ، وأكبر مثال على هذا التعصب والتقليد هو القتال الذى نشب فى مصر المذاهب الفقهية فى عهد الإخشيدى .

وطرأت على العالم الإسلامى بعد ذلك المشاكل الفكرية والاجتماعية ، ولم تقابل بجهد فقهى لاستنباط الأحكام لتحقيق المصالح ، بل كان يتم الاكتفاء بالرجوع إلى آراء الأئمة والتي تحولت إلى شهر سلاح التحريم فى وجه كل رأى جديد يدعو إلى التطور وحل مشاكل الإنسان المسلم ، والذي ساعد على هذا الاتجاه التقليدى والمنطق التحريمى هو مصالح الحكام المستبدين فظلت الدعوة إلى إطاعة أولى الأمر مسلمة من يخرج عليها يتهم بأنه يدعو إلى قيام الفتنة والصراع بين المسلمين .

وخرجت الصوفية المعهودة من تحت عباءة التقليد والاستبداد والانحلال الاجتماعى ، وانعزلت بمريديها بعيداً عن مواجهة مشاكل الحياة المعقدة ، واستغرقت نفسها فى التجربة الوجدانية فشطرت الإنسان المسلم إلى شق واحد - الروح - ومن يوم أن خرجت هذه إلى الواقع الإسلامى لم ترحل عنه حتى الآن بل امتدت بالممارسات وشعائرها الخاصة لتفرض أنماطاً من السلوك والتفكير السلبى (كزيارة الأضرحة والنذور .. والموالد .. الخ) وساد هذا التفكير السلبى معظم العالم الإسلامى والقاعدة العريضة والفقيرة فيه ..

ويقفز فجأة أمام تلك المقدمة السؤال الحذر : إذا كان هدف الحديث ليس الاستغراق فى العبادة حتى مرحلة التصوف التى تبعدنا عن متناقضات الواقع الاجتماعى حيث العزلة والخلوة؟ وإذا كنا نقول : أن دورنا الأساسى هو تغيير هذا الواقع العربى ومواجهة مشاكله ، فلماذا يطرح هذا الحديث الآن ؟ ! وهل هناك ضرورة لذلك ؟ !

نعم - نقول - هناك ضرورة لاستمرار هذا الجدل ، فالحديث عن الدين وموقفنا منه ودوره فى التغيير والتطور أصبح أكثر إلحاحاً من ذى قبل ، وأكثر حضوراً مما لا يستدعى تأجيله للمستقبل وذلك لعدة اعتبارات جوهرية وعلى عدة مستويات منها المنهجية . والنظرية والتاريخية والحضارية والدولية ، وسوف نقف عند كل واحدة من هذه الاعتبارات - المستويات - حتى نحدد ما نقول .

أولاً : منهجياً

إن كل اتجاه سياسى يريد أن يغير الواقع ويشور عليه وله واضعاً نقطة البدء لديه الإنسان ورأسماً هدفه النهائى سعادة الإنسان ، لا بد من أن يقدم تفسيراً لظاهرة الشوق الإنسانى نحو التألية ، إن هذه الظاهرة (التألية) لم تتحدث عنها الطبيعة ولم ينطق بها أى كائن من كائناتها الأخرى وذلك وفق المناهج العلمية ، بينما انفرد الإنسان بهذه الظاهرة وظلت تؤرقه ولازمته منذ بدء الخليقة حتى الآن مروراً بالمجتمعات البدائية والعصور الوسطى وحتى الآن وقد اتخذت هذه الظاهرة الإنسانية صوراً عديدة من العبادات والطقوس ، واختلفت فيما بينها فى الأداء تبعاً لاختلافها فى المعتقدات الدينية ، فبينما كان بعضها يؤمن بتعدد الآلهة . كان بعضها الآخر يتجه نحو التوحيد (كإخناتون فى مصر) وعندما كانت بعض الشعوب تقدر الحيوانات أو نوعاً خاصاً منها (كالبوذية) وكانت هناك شعوباً تعبد الشمس والنجوم والنار .. عرفت هذه بالأديان الوثنية .. وفى العلوم الاجتماعية يلقبونها بالديانات البدائية أو البشرية (الوضعية) ليفرقوا بينها وبين الديانات السماوية التى تقوم على الوحي والنبوة والتوحيد : كاليهودية والمسيحية والإسلام .

وإذا كانت جنات الأرض . وفلسفات العصر التى تحاول أن تقدم التفسير الكلى للكون . والرموز والشعارات البديلة عن الدين قد أخفقت مرتين : الأولى : حينما أنكرت الدين وفق ماتدعيه من تصورات علمية ، والثانية حينما عجزت عن إشباع عطش الإنسان الدائم وتوجهه نحو الكمال الإلهى ، فإننا مطالبون أكثر من غيرنا بالاجابة عنه بحكم الزمان : حيث التراث الروحى المتراكم فوق هذه الأرض العربية التى كانت مهبط الديانات السماوية وأرض النبوات ، وبحكم المكان فالواقع المميز والمتوازن ما بين روحانية الشرق المغرقة .. ومادية الغرب القاتلة .

إن إعادة التوازن الى الحضارة القادمة .. يبدأ بإعادة التوازن إلى وحدة الإنسان ، وتلك الإعادة لابد من أن تبدأ من هنا ، فالإسلام من حيث هو دين التوحيد (الإلهى - والمعرفى - والأخلاقي) والعروبة من حيث هى بشر فوق أرض واحدة وعبر التاريخ يسعون إلى التوحيد المكانى ، فإن العروبة بالإسلام - مثلما كانت - تستطيع أن تقدم الصياغة الحضارية الجديدة : فتعيد إلى الإنسان مكانته .. وتعيد إلى الإنسان توازنه .

فتعيد إلى الإنسان مكانته : تلك المكانة السامية التى وضعه الخالق سبحانه وتعالى فيها منذ أن جعله خليفته فى الأرض وفضله على كل المخلوقات الأخرى ، وإذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر قد حولته وفق نظريات النشوء والارتقاء إلى جزء من عالم الثدييات الحيوانية لا

يفصله عنها سوى بعض المهارات التى تمارسها أعضاؤه بحكم التناسق المتطور لجهازه العصبى، فإن العلم فى القرن العشرين قد أتى لنا بنظرية السوسيو - بيولوجى أى علم الأحياء الاجتماعية ، الذى يحاول الباحثون فيه دراسة وتفسير الوجود الاجتماعى والبيولوجى للإنسان ، أتى هذا العلم ليؤكد أن الإنسان متميز منذ بدء الخليقة عن الكائنات الحية جميعاً ، وأن امتيازه مفطور فى خلاياه التى تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله ، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية تطوراً خاصاً ، ويتأكد تمايزه أيضاً بالعقل والقدرة على وضع الأدوات واختراعه للغة والتنظيم الاجتماعى ..

وإذا كنا نضع علم القرن العشرين فى مواجهة علم القرنين الماضيين فإن ذلك استدلال جانبى للقضية الأساسية وهى مكانة الإنسان خليفة الله على الأرض ، الذى سخر الله سبحانه وتعالى له الجبال والأنهار والشمس والقمر والأشجار والزرع والدواب ، من أجل أن يقدر على اقتحامها .. ومعرفة قوانينها للسيطرة عليها والعيش فيها : (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلاً ما تشكرون) "سورة الأعراف : الآية ١٠" ، وما بين اقتحام الطبيعة المسخرة والعيش فيها ، وما بين التمايز عليها وعلى كائناتها كانت هبة الله سبحانه وتعالى للإنسان هى "ملكة الاختيار" وهى سمة الخلافة وسمة التمايز والتفاضل ، فملكة الاختيار بين الخير والبشر .. بين الإيمان والإلحاد تقوم فى الأساس على العقل والأرادة ، ومن هنا فإن الإسلام لا يرضى للإنسان أن يقبل أى قيد للعقل (كالتخلف والمحافظة والتقليد) ، أو بمن يشل الإرادة (كالاستبداد والاستعمار) والرضى بهذه الأوضاع هو بمثابة جحود لنعمة الله وتعالى التى وهبها للإنسان دون باقى مخلوقاته وهو فى الوقت نفسه انحدار بمكانته الرفيعة .

وتعيد إلى الإنسان توازنه : ذلك التوازن بين حاجاته الروحية والجسدية ، وما بين أموره الدنيوية والأخروية ما بين تجريدات العقل والإيمان ، لقد قرر جوته : "إن أهم قضية فيما يخص الإنسان ووضعه هى قضية الإيمان والإلحاد ، والفترات التى يسودها الإيمان هى أحسن أدوار الإنسان ولكننا نقرر أن الإلحاد لا بد من أن يتوارى الآن ذلك لأن الإلحاد عجز عن أن يقدم إجابات التساؤلات الميتافيزيقية التى يطرحها الإنسان أينما وجد الإنسان وعبر تطوره حتى هذا القرن ، مازال الكون وعجائب صنعه ، تزيده اكتشافات العلم حيرة ، فيتساءل عن خالق هذا الكون ؟ وكيف أوجده كيف بدأت الحياة على الأرض ؟ وإذا حاول أن يرتاح من عناء البحث عن الحقيقة فإن حقيقة الموت تحاصره كل يوم وتحصد من حوله وتقرب منه بالقلق الدائم حول ظاهرة الموت .. متى وكيف ؟ وهل ينتهى الإنسان بالموت ؟ أم أن هناك حياة أخرى ما بعد الموت .

لقد شنت الاتجاهات الإلحادية حملة عاتية على الغيبى وأقيمت فى بعض الدول محاكم التفتيش لمصادرة الفكر ، وتحت شعار حرية الإنسان وسعادته رفضت أن يتطلع الإنسان فيما وراء أو فوق الطبيعة ، وألغت الأديان تحت شعار سيادة العلم ونظرياته ، ولكن كل الاكتشافات العلمية لم تستطع أن تلغى الاحتياج إلى الدين لأن :

أ- كل النظريات العلمية تظل خاضعة للنقض بنظريات جديدة قد تطورها أو تثبت عدم صحتها فتلغىها ..

ب- والعلم لا يقدم ما يشبع البحث الإنسانى المتلهف نحو المعرفة الوجودية ، فالعلم يجيب فقط عن السؤال : كيف يحدث ؟ لكنه لا يستطيع الإجابة عن السؤال : لماذا يحدث ؟ أى تفسير العلة والسبب وراء الحدوث .

ج- وأذا كانت الفلسفات المادية - وخاصة الماركسية - حاولت أن تسد عجز العلم بتقديم تصورها حول الوجود > فإنها فى نهاية المطاف قدمت تفسيراً غيبياً فالمادة الأولى - البديله عن الله - هى سبب الوجود ، وإذا أردنا أن نحددها ونعرف ما هى بالضبط هل هى المادة ؟ أو الأشجار ؟ أو الهواء ؟ .. إلخ لكانت الإجابة (كما أجاب لينين من قبل - بإنها لا هذه ولا تلك . لكن المادة التى أقصدها هى مقولة فلسفية توجد وجوداً موضوعياً خارج الإنسان ومعنى ذلك أن المادة كائن غيبى أيضاً) .

د- إنعكاس مادية المعرفة فى الحضارة الأوربية على الأخلاق مما جعل المادة مصدر القيم ومعياراً لها ، وتحول هذا النزوع المادى إلى استعمار خارجى للشعوب ، وإلى افتقار العلم والتكنولوجيا إلى الغائية مما دفع بالعلم إلى خدمة الحروب التدميرية - كالحرب العالمية الأولى والثانية والتسلح الذرى - بالإضافة إلى تلوث البيئة وإلى استخدام الأجهزة العلمية - فى الإعلام مثلاً - فى الغزو الثقافى للشعوب الفقيرة بل وفى تدميرها النفسى والأخلاقى ..

وإذا كانت أزمة الحضارة الأوربية قد تجسدت فى عدم القدرة على صياغة مفهوم ودور فعلى للإنسان ، فإن نقطة البدء كانت حينما شطرته إلى إنسان البعد الواحد ومن ثم وصلت إلى الإنسان الوجودى .. الآلى .. الأنانى .. العنصرى ، لقد تمثل الخواء الروحى وعدم التوازن لإنسان هذه الحضارة فى ظاهرة الفيلسوف "التوسير" - الماركسى الفرنسى - فلقد تصاعد اضطرابه النفسى وفقد توازنه حتى انتهى به إلى خنق زوجته بيده دون سبب وبهدوء شديد ذهب إلى أصدقائه من الجيران ليخبرهم بما فعل .

وها نحن مطالبون أمام أنفسنا وأمام الحضارة الإنسانية أن نقدم التصور الإسلامى لمسألة الوجود والإنسان والمجتمع حيث يتركز فى :

أ- رفض الخرافات والأساطير فى فهم الكون أو تصور الخالق أو قصة الخلق ..

ب- الدعوة إلى العقلانية فى فهم الكون وفى الإيمان بالخالق .

ج- وإذا كان الله هو الخالق لهذا الوجود - أى الفاعل الأول - فإنه جعل هذا الكون يسير وفق سنن ثابتة علينا أن نكتشفها - أى معرفة القوانين الذاتية للطبيعة .

د- وبحكم الحضور الإلهى الدائم فى كل شىء وفى كل مكان فإن مجموع العالم من كائنات وأشياء يغدو مقدساً وعلينا أن نتكفل بهذا العالم ، بحمايته وتطويره وهى مهمة شاقة ولكنها سامية ، إنها فى مستوى الأمانة التى حملها الله للإنسان) .

هـ- وينعكس التوحيد على القيم الأخلاقية لأن الله مبدأ الخير فلا بد من ممارسة الفضيلة والخير على الأرض ومن هنا يأخذ العمل والعلم معناهما الخلقى .

و- ويتم التوحيد فى المعرفة بين العقل والتجربة والوجدان ويتوحد الفكر والعمل وتتوحد الفلسفة والدين .

أما إنسان التوحيد فإنه يحيا على التوازن الدائم بين الدنيا والآخرة : (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا) "سورة القصص : الآية ٧٧"، وكذلك بين الجسد والروح وبين الإسراف والبخل : (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) "سورة الإسراء : الآية ٢٩"، ويتنقل هذا التوازن من دائرة الفرد إلى المجتمع فيتم الدعوة إلى الجماعة والتشديد على أهمية الجماعة ، وبينما يدعو الإسلام إلى التوازن بين الفرد والمجتمع ، بين الحرية الليبرالية والعدالة الاجتماعية - داخل المجتمع الواحد- فإنه - يؤكد التوازن بين المجتمع والمجتمعات الأخرى فلا عنصرية .. ولا استعمار - ولا بخس لحق أحد .. ومن هنا كان توصيف هذه الأمة التى تقوم بالتوازن بإنها أمة عدل - وسط: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً...) "سورة البقرة : من الآية ١٤٣" .

وبالرغم من هذا الإلحاح على التوازن بين المادية والروحية بين الدين والدنيا ، فإن الإسلام يرفض أن تكون هناك أية سلطة تدعى لنفسها أنها ظل الله على الأرض ، فلا رهبانية للإسلام.. ولا احتكار لتفسير كلام الله .. لأنه كلامه - سبحانه وتعالى - لا بد من أن يسعى إلى فهمه ودراسته كل مسلم دون وسيط .

وهكذا فانه على المستوى المنهجى يبقى الدين ضرورة أساسية فى إعادة صياغة وتأكيد مكانة ودور الإنسان كعنصر أساسى للتغيير ، والإنسان فى مفهومنا الدينى فردى ..

اجتماعى .. إنسانى ، وهو أيضاً مَادى - روحى له رؤية للوجود والطبيعة وللعالم الآخر .. ما بعد الموت ، إنه بالعلم والعمل يطور واقعه المعاش ويسود الطبيعة .. لكن العلم والعمل لديه يحملان طابعاً غائباً أخلاقياً ..

ثانيا : نظرياً وتاريخياً

إن الحديث عن ضرورة الدين منهجياً لا بد من أن يضعنا بداهة على طريق الضرورة النظرية كنتيجة وكخطوة تالية للمنهج ، لأن النظرية بالضرورة ترتبط بالواقع .. ولأننا ننطلق من واقعنا العربى كنقطة بدء فى تصورات التغيير كان علينا أن نشير إلى نقطتين مركزيتين فى حديثنا هنا :

الأولى : أن المناهج التى تتناول الطبيعة المادية - كالعلوم التطبيقية - والمناهج التى تتناول التجريد العقلى - كالفلسفة والرياضيات - لا تنظر بعين الاعتبار إلى الزمان والمكان ، وتستدل على صحة أو بطلان قضاياها منطقياً فى حين أن القضايا الاجتماعية تحتاج - إلى جانب العلمية والمنطق - إلى عامل هام جداً ألا وهو "جغرافية الفكر" على حد تعبير على شريعتى : (فحينما تسمع رأياً فى قضية اجتماعية صحيحة كانت أو باطلة علينا أن ننظر فى أى بيئة تطرح هذه القضية فلا توجد قضية أبداً غير مرتبطة بكل أبعاد المجتمع التى طرحت فيه وبيئته) ، ومن هذه الزاوية فإن الدعوة القومية العربية لا يمكن لها أن تعتمد على النظريات الأوربية ، لأن هذه النظريات كانت تعبيراً عن ظروف ومشكلات أوروبا .. وتحلياً لواقعها وتاريخها ، وقد اختلفت فيما بينها باختلاف ظروف ومشاكل كل بلد أوروبى عن الآخر - أى خصوصية الزمان والمكان - ومن ثم فإن الحركة العربية لا بد لها من أن تصوغ رؤيتها ونظريتها القومية من خلال خصوصية واقع وتاريخ أمتها وتكون تلك الخصوصية هى نقطة الانطلاق نحو بلورة مشروع وحدة هذه الأمة .

الثانية : إن الظروف التاريخية لبلورة الأمة العربية تضع أمامنا خصوصية العلاقة مع الإسلام، حتى تدفعنا إلى القول : إن تاريخ انطلاق الدعوة الإسلامية فى الوطن العربى هو نقطة الارتكاز فى الحديث عن تبلور الأمة العربية وبرز معنى العروبة وامتداده ، فقبل الإسلام كانت العروبة تعنى القبلية .

كان العرب يعيشون حالة قبلية ، وكانوا يرزحون تحت الاستتباع الحضارى والسياسى للإمبراطوريات من حولهم .

لكن بعد الإسلام والفتح الإسلامى للوطن العربى انتقلت من الطور القبلى إلى الطور القومى وذلك بتزاوج القبائل مع الشعوب والمجتمعات القائمة فى الرقعة الممتدة من الخليج العربى إلى المحيط الأطلنطى ، ومن خلال السلطة المركزية وتوحيد اللغة - بسبب والمضمون الثقافى والحضارى والحضارى الواحد تحت الحضارة الإسلامية ، حتى أصبح الحديث عن العربى الإسلامى - العروبة والإسلام - حديثاً ذا مدلول واحد سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك عن هويته قال : إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت ديناً فقد ذبنا فيه) وألقى هذا التداخل - التوحد بظلاله على عصرنا الحديث ، فما زال الخطاب الأوربى فى بحشه عن العروبة والمسلمين يستخدم اللفظين كمترادفين .

من خلال الفكرتين السابقتين نستطيع القول : أن الدين الإسلامى لم يكن أحد عناصر تكوين الأمة العربيه فقط كما هو دور الدين فى بعض القوميات أخرى ، بل كان العامل الأكبر والحاسم فى تكوين بلورة الأمة ، والإسلام كدين ثم بعد ذلك كدولة حضارة استطاع بهذه التاريخية الخاصة أن يصنع نسيج جذران ويصوغ محيط الأفكار والمعتقدات .. بل يحدد كثير من أنماط السلوك واتجاهاتها لدى المسلمين وغير المسلمين . إنه بعبارة وجيزة قد كون ثقافة هذه الأمة وهويتها .

لقد ظلت هذه الهوية الثقافية الحصن القوى ضد كل أشكال الطمس الحضارى الذى حاولت أن تحققه جحافل الغزوات الاستعمارية طيلة تاريخنا القومى ، وإذا كان الاستعماران البريطانى والفرنسى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد استطاعا أن يشاركا بجهد منظم ومدروس فى عزل الدين عن الدولة ، وفصل المعرفة الدينية عن التعليم الرسمى وفى تدعيم جماعات التصوف فى عزلتها عن المجتمع والصراع ، وفى تزوير التاريخ الإسلامى والتقليل من أهمية وعظمة الحضارة الإسلامية ، وفى محاربة اللغة العربية والعادات والقيم ، فإنهما - وبرغم الجهد المنظم والقوة المسلحة - لم يقدرآ على انتزاع الإنسان العربى البسيط من هويته الثقافية والتراثية ، لقد نجح الاستعمار فى التأثير على قطاع المثقفين أو الطبقة الحاكمة الموالية له ، ولكن المواطن العادى ظل يستمد قدرته وقوته على التصدى لهما من ميراثه الفكرى والتراكم التاريخى الذى يمثله كمنه الحضارى .

لقد ظل هذا المواطن العادى (الجاهل) هو وقود الثورات التحررية والاجتماعية العربية ، وظل أيضاً الضابط للدعوات الفكرية - منذ عصر النهضة - يقوم بفرز الأصيل منها عن المقلد بفطرته وكمنه ، وإذا ألقينا نظرة على الكتابات القومية نجد أن الذين ارتبطوا بحركة سياسية

فى الشارع العربى ظلت قضية الإسلام ملحة فى كتاباتهم وآرائهم (بتفاوت صدقهم ونضالهم) بينما كتابات وآراء الذين لم يرتبطوا بحركة جماهيرية اتجهت نحو العلمانية ، ونستطيع كذلك أن نفهم هذا التأييد الجماهيرى الساحق الذى أعطته الأمة العربية للزعامة الناصرية .

وإذا كانت الجماهير هى نقطة البدء والغاية فى النضال الفكرى والحركى للإنتقال بالأمة العربية إلى مستقبل أفضل ، وإذا كان الدين الإسلامى محفوراً فى وجدانها بخصوصيته التاريخية فى تكوينها القومى وتطورها ، فإن ذلك يفرض علينا أن نقدم تصوراتنا الاقتصادية والسياسية والثقافية بما لا يتصادم مع هذا الوجدان العام وبما يتفق مع خصوصيتنا الحضارية وتصورنا لدورنا فى التاريخ - لا كماض وحاضر بل كمستقبل أيضاً - بالإضافة إلى فتح باب الاجتهاد بعد عهود طويلة من الإغلاق .

إن محاربة الممارسات المخاطئة التى تتم باسم الدين ونفض التراكمات السلبية الناجمة عن فترات التخلف والاستعمار وتقديم الحلول الصحيحة والواعية لمسائل السلطة ومشاركة الجماهير ووحدة كيان الأمة - كأقطار وإمارات - ووحدة عناصرها - كأغلبية وأقليات دينية وعرقية - وعدالة التوزيع مع التنمية المستقلة ، كلها مهام نضالية تتزامن وتترابط مع اكتشاف وفرز كل ما هو إيجابى فى تراثنا الدينى .

إن الوطن العربى وكذلك العالم الإسلامى - كجزء من العالم الثالث - يمر بالحالة التى سماها من قبل مالك بن نبي "بأدرة الحضارة" أى المرحلة التى تسبق الحضارة ، ومن ثم فإن الطريق أمامه طويل وشاق وعليه بالضرورة أن يجتازه (وذلك بأن يتخلص من القابلية للاستعمار ، وهو واجب عليه حتى يحول بين تعايش الدول الكبرى وبين أن يأخذ هذا التعايش اتجاهها استعمارياً مشتركاً بالنسبة للبلدان المتخلفة ، ولن يتاح لنا أن نحقق هذه هذه التغييرات جميعاً إلا إذا التزمنا بتوجيه الثقافة) .

وأذا كان الاستعمار والتخلف والتجزئة تتحالف ضد الإنسان العربى وتحاصرة وتقتله كل يوم فإنه بات - حتى بالضرورة الحيوية - أن نتقدم للمواطن العربى بالحلول الصحيحة لفك الحصار وللحياة والانطلاق نحو عدة أفضل ، وفى الوقت نقدم له تلك الحلول وفق ميراثه الدينى .

إنها منظومة الأصالة والتجديد .. وهى دور نظرى وتاريخى .. ولا يوجد مرشح لاقتحامها غيرنا . فالنهضة الحضارية (تقوم على أساس تحديد مشروع حضارى يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من خلال رؤية عربية تجمع بين خصوصية الأصالة وبين الحياة المعاصرة فى اتجاه مستقبلى متقدم) .

ثالثاً : حضارياً ودولياً

إذا كانت الأمة العربية ودولاتها تنتمى إلى العالم الثالث ، فإن موقفها من الصراع الدولى يتحدد وفق انتمائها للعالم الثالث - أو الدول النامية - الذى هو فى صراع دائم مع التخلف فيها وفى الوقت ذاته مع الحضارة الاستهلاكية المعاصرة (بشقيها الغربى والشرقى) وهو صراع مفروض عليها من قبل هذه الحضارة .

وإذا كان العالم الثالث - النامى - هو مجموع (الشرق بمعناه التاريخى القديم والجنوب بمعناه الجغرافى الحديث) ، فإن هذا التعبير السياسى - العالم الثالث - لا يمكن استخدامه من الزاوية الجغرافية فقط ، وذلك لأنه (بالدرجة نفسها تعبير حضارى) ، ومن هنا كانت خصوصية هذا العالم - الحضارة والجغرافيا - هى التى وقفت وراء تبلور فكرة "عدم الانحياز" التى بزغت فى مرحلة ما قبل الوفاق الاستهلاكى أى فى الخمسينيات ، تلك الفكرة التى تحسدت فى مؤتمرات دورية بدأت منذ مؤتمر باندونج ، ذلك المؤتمر الذى اعتبره أحد المعلقين الغربيين بأنه لم يحقق أى نتيجة عاجلة لكنه استطاع تجميع القوى التى تطور التاريخ ..

وإذا كانت الحركة الثورية العربية مطالبة بأن تحدد موقفها بالاندفاع إلى والدفع بحركة عدم الانحياز - الدول النامية - فإنها مطالبة بأن تدرك الدور المنوط بها على محور الدول الإسلامية التى كانت تؤلف ما يقرب من نصف أعضاء مؤتمر باندونج (إذ كان من بين الدول التسع والعشرين التى حضرت مؤتمر باندونج أربع عشرة دولة إسلامية ، وعلاوة على ما فى هذا الرقم من دلالة فإن نظرنا إلى الخريطة ترينا أهمية الواقع الإسلامى فى فكرة الأفروآسيوى) ، إن هذا المحور بامتداد حدوده بين ثلاث قارات يصنع ما يسمى "بالقارة الوسيطة" كما وصفها أحد المسؤولين الفرنسيين فى مؤتمر باندونج وسماها من قبل نابليون هذه القارة الوسيطة (بطبيعتها مفترق طرق لجميع الأجناس وبوتقة تنصهر فيها الصفات الجنسية وتمتزج الحقائق الاجتماعية وتذوب الاختلافات التى قد تكون مع ذلك صريحة فى وحدة إنسانية ليست من النوع البيولوجى أو الاجتماعى أو السياسى ولكنها ذات طابع روحى) .

إن امتداد محور العالم الإسلامى من طنجة إلى جاكرتا والذى يتطابق مع محور العالم الأفروآسيوى يفرض دوراً مميزاً للإسلام بوصفه قاسماً مشاركاً مع الثقافات الروحية فى العالم بصفة عامة والعالم الثالث بصفة خاصة ، هذا الدور ذو السمة الروحية لا يمكن أن ينحصر كما يتوهم بعض المثقفين فى مجرد أداء تعليمى ودعوة دينية إيمانية بل لا بد من أن يبلور سماته الروحية وقيمة إلى (نظام اجتماعى كما يترجم إليه جميع إمكانات الطبيعة بحيث يحول هذه

وتلك إلى حلول مادية للمشاكل التي تواجهه في الإطار الأفروآسيوى أو فى الإطار الإنسانى)، وبذلك لن يقف الدور عند حدود التراكم الكمى والامتداد الجغرافى بل يمتد إلى الدور التاريخى / الحضارى حيث إن (الدور التاريخى للعالم الإسلامى يتحدد بوضعه الاجتماعى) .

إن أمتنا العربية مطالبة اليوم وأكثر من أى يوم مضى بأن تلعب دورها القيادى فى إطار الدور التاريخى / الحضارى المستقبلى الذى يفرضه الواقع المكانى - الجغرافى ، كما تفرضه وقائع الماضى وإشكاليات الحاضر ، إن هذا الدور القيادى يحكمه انتماؤها إلى الدائرة الحضارية التى اتخذت الإسلام ديناً ودولة (وهذه الدائرة الحضارية الثقافية هى بمثابة همزة الوصل أذ إنها تشارك فى كل الدوائر الحضارية الهندية - الآرية من ناحية والدائرة الحضارية الصينية - الآسيوية من جهة أخرى) ، ومن ثم فإن مواجهة خطر الهيمنة الحضارية القادمة إلينا من الشمال فرضاً أو من الحضارة الغربية واقعاً تفرض على أمتنا أن تأخذ بزمام المبادرة التاريخية الحضارية ، وذلك لأن الدائرة الثقافية العربية داخل الدائرة الثقافية الإسلامية - التى تؤلف القارة الوسيطة للدوائر الثقافية الأخرى - (هى أكثر هذه الدوائر انسجاماً ووحدة ، وذلك بفضل وحدتها اللغوية العربية ولأن لغتها هى لغة-الرسول ، وبسبب كثافة وحدتها الثقافية) .

ومن هنا كان من الضرورى التأكيد دوماً والتشديد بالبحث وبالتوجه على العلاقة الخاصة بين الأمة العربية والعالم الإسلامى أو كما يقال بين العروبة والإسلام فى الدائرة الحضارية ، لأنه بدون فهم صحيح لهذه العلاقة وبدون تطويرها ودفعها إلى أفق مستقبلى واع سوف تضعف العلاقة الجدلية بين دائرتين تؤلفان معاً الضابط الرئيسى لإيقاع ومسيرة حضارة الجنوب - كتلة عدم الانحياز - ويمثلان معاً وبحق "العروة الوثقى" (التي من خلالها يمكن فهم إشكالية تغير ميزان القوى فى العالم اليوم ، وتحديد استراتيجيتنا الحضارية فى مواجهة الاستراتيجية الحضارية المضادة - الاستعمارية الصهيونية - التى تعمل أول ماتعمل على تفتيت العروة الوثقى وتحويل جبهة الحرب من أجل التحرر والنهضة إلى جبهات للحروب الأهلية الداخلية) .

إن مهمة أمتنا العربية وفق دورها المركزى فى تكتل عدم الانحياز هى تفجير الطاقات الكامنة فى هذا التكتل . وفرض وجود مشاركة الحضارية فى الصراع الحضارى - الدولى المفروض عليه ، كما ينبغى فرض وجوده الفاعل على الخريطة السياسية الدولية وقيامه بتغيير

هذه الخريطة إلى وضع التوازن العادل .. ووقف التسلط والاندفاع نحو تدمير الذات الإنسانية بأسلحة الدمار الشامل ومجون العلم اللاغائى ..

أن النكسات التى تعرضت لها فكرة عدم الانحياز وما آلت إليه أوضاع البلدان الممثلة لتلك الكتلة لاتعنى - كما يريد الأعداء - إعدام هذه الفكرة وفك الارتباط بين الدول المتكتلة حولها ، ولكن الأمر يستدعى - كما يرى الدكتور جمال حمدان - (ضرورة ترابط دول عدم الانحياز ترابطاً وثيقاً فى نسيج ضام غير منفذ لتسريبات الاستعمار ، والوحدة الإفريقية والتضامن الاسيوى/ الافريقى وتفاعل القارات الثلاث مراحل على هذا الطريق" ، ولا ينبغي أن نترك للخلافات المفتعلة والصراعات الثنائية والثانوية - الدائرة حول الحدود والأقليات أو المذاهب والنظم الاجتماعية - تضى على الصراع الرئيس والأساس مع الاستعمار الحضارى أعلى مراحل الامبريالية ، ومع التخلف والتجزئة .

إن دور أمتنا فى داخلها أولاً وفى إطار الدائرة الإسلامية ثانياً وعلى صعيد تكتل عدم الانحياز ثالثاً ، ومن خلال ترتيب غير ميكانيكى بل بجدلية واعية يتمثل فى : رأب الصدع وتوحيد الجبهات واستنهاض الصمم .. وتكثيف القواسم المشتركة .. وتحديد الأخطار القريبة والبعيدة ، أى استعادة كل عناصر التوحيد والانطلاق وهى (العناصر التى منها تتكون رسالتنا الاستراتيجية فى مرحلة تغير العالم) على حد تعبير د. أنور عبد الملك ..

إن الأحداث المتشابكة والمتغيرة على الخريطة السياسية الدولية توضع بجلاء ودون أدنى شك ضرورة الانتباه والتركيز على الارتباط الجدلى بين العروبة والإسلام كضرورة حضارية ودولية ، فعلى طول هذه الخريطة ومن أفغانستان امتداداً إلى إيران والخليج وصولاً إلى فلسطين وجنوب السودان وأريتريا وموريتانيا .. تتصاعد الحملات الصليبية ضدنا - الغربية منها والشرقية - وهى فى صراعها وحربها المدمرة لنا تتعامل معنا على أننا عرب وأننا مسلمون وعلينا نحن أن نحدد وبوضوح لايحتاج إلى تردد .. من نكون؟! وكيف نفرض ما نريد؟ إن الطريق نحو بناء مشروع حضارى مستقل ومواجه للاستلاب والغزو المضاد هو الطريق الوحيد أمامنا ، ولا يمكننا قطعة بدون الالتزام بهذه الرؤية الجدلية بين الموقف القومى فى داخل دائرته الإسلامية والموقف الإسلامى داخل دائرة عدم الانحياز ، هذا هو الطريق وتلك هى المهمة .. فليتقدم الجميع .

مشروعنا التوحيدي بين العروية والإسلامية

مجدي أحمد حسين

إن التحديات الصعبة التي تواجه أمتنا العربية لم تجعل هناك سبيلا للنجاة الا بالجهاد تحت لواء مشروع النهضة الاسلاميه .. كبديل حضارى متكامل للعبودية الراهنة التي نرسف فى أغلالها .. العبودية للمشروع الأمريكى الغربى .. الذى لا يطرح علينا سوى التبعية والذلة والمسكنه ، محتكرا لنفسه (فى دول المركز) كل أسباب القوة والتقدم المادى .

إن روح الحق الدفين التي أبداها الشيطان الأكبر الأمريكى تجاه أمتنا أوضحت لكافة القوى المخلصه والوطنيه ان العدو يستهدف إبادة كل مقومات الأمة العربية الاسلامية وكل مظاهر قوتها الماديه والروحيه ، وانه لا يقبل التعاون إلا مع العملاء والراكعين ، والمسبحين بحمده ، والرافلين فى أثواب نعمته والمستمتعين بفكره ونموذجه الحضارى .. من موقع التبعية والدونية والقبول بموقع العبيد فيما يسمى النظام العالمى الجديد .

إن الرد الملائم والمكافئ لهذه الحملة الهمجية لن يتحقق الا بعودة حازمه للذات . أى لهويتنا الحضارية . ان الاجابه القاطعه الواضحه على سؤال بسيط : من نحن ؟! هى بداية التصدى الحقيقى لكل هذا التلاعب بمقدرات أمتنا بل والتدخل فى كل صغيرة وكبيرة من شئوننا .

لقد أضاعت أمتنا الكثير من الجهد والتضحيات والعرق والدماء فى الماضى وحتى العدوان الأمريكى على العراق والخليج ، بسبب انقسامات حادة حول مفهوم هوية الأمة ، وكان الصراع المفترض بين الاسلام والعروية أحد مظاهر هذه الانقسامات التي بددنا فيها كثيرا من الوقت والمال والأنفس .

والمشروع الفكرى الذى يطرحه حزب العمل - كامتداد وتطوير لأطروحات مصر الفتاه - رفض دائما هذا الانقسام ، ودافع بدأب عن الترابط العضوى بين الدوائر المصرية - العربية - الاسلامية ، من حيث هى دوائر متكاملة مترابطة - غير متعادية .. وذلك تحت مظلة الاسلام وحضارته العظيمه .

* المحرر : ننشر مقال الأخ العزيز "مجدي أحمد حسين " الأمين المساعد لحزب العمل ، رغم اختلافنا مع بعض روحه العامه ومع الكثير من تفاصيله وأحكامه الجزئية .

فنحن نفرق من ناحية بين هذه الدوائر من حيث هي حقائق تاريخيه وجغرافيه فتصبح دوائر متداخله ومترابطه تحتوى الدوائر الأوسع الدائرة الأضيق .. ومن ناحية أخرى - وعلى المستوى العقائدى والفكرى - فان العقيدة الاسلاميه هي المحرك الرئيسى لمشروع نهضتنا وهى التى تضع له الأسس والملامح والخطوط التى يمكن ان ترتفع بالبنيان الحضارى وفقا لها ، باعتبارها الاساس المكين ، أى أن الاسلام هو القوة القائده على صعيد هذه الدوائر الثلاث وهو الذى يحقق تكاملها .. وترابطها .. ولحمتها .. أى أن هناك تميزا بين الاسلام كعقيدة . والاسلام كعالم إسلامى يمتد حيث يوجد المسلمون وهو واقع جغرافى وسكانى بالغ التعقيد والتنوع .

ونعتقد أن نصره الإسلام لن تتحقق الا على الصعيد القطرى أولا ، ثم الصعيد القومى ، ثم الصعيد الجغرافى للعالم الاسلامى .. فاذا كانت الدعوه الاسلاميه فى نشأتها قامت وفق هذا القانون .. فكيف نتصور بعد أن تمزق العالم الاسلامى شزرا مزرا الى عشرات الدول والدويلات التى تحكمها فى الاغلب حكومات تابعة للقوى العالميه المعاديه للاسلام .. كيف يمكن أن نتصور التحقيق العملى بصوره تراتبيه تصاعديه : فطريه - قوميه - أمميه .. وعبر تكتلات اقليميه تتسع بصورة استقطابيه لتلم شعث الأطراف المعزقه من حولها شرقا وغربا .. شمالا وجنوبا .

والسؤال الذى يطرح نفسه من الناحيه العقائديه الاسلاميه .. ماهو وجه الاهتمام بالبعد العروبي القومى ، وكيف يمكن أن نضع دين الله على صعيد واحد مع أفكار ابتدعها البشر حول القوميات وفى الحقيقه نحن أمام مستويين لابد أن نفرق بينهما :

١- العرويه كرابطه قوميه .. والاسلام كرابطه دينيه أعلى .

٢- مشروع المستقبل للنهضة العربيه الإسلاميه .

أولا : رابطة الإسلام .. ورابطة العرويه

بالنسبة للمستوى الأول فان الاعتراف بالرابطه القوميه ليس مما يتعارض مع الاسلام ، وليس من شأنه ان يقلل أو ينتقص من عالميه الدين الإسلامى ، باعتباره دين رب العالمين للعالمين .

ذلك أن الانتساب للأهل أمر مشروع فى الدين ويوصى به الا أن يكون عشائريا ، والاتصال بالوطن والجيره أمر مشروع يوصى به الدين ويرتب عليه حقوقا وواجبات الا أن تكون قطريه ضيقه ، والانتساب للقوم والأهل أمر مشروع فى الدين يرتب عليه الدين أولويات

فى الواجبات والحقوق إلا أن يكون عصبيا .. والانتساب والولاء للأمة أمر معروف فى الدين إلا أن يكون هيكلا فارغا ، وإنما هى موثيق وترتيبات وطبقات وكيانات من الولاء تتركز كلها فى أمة الإسلام الواحد وتترتب الشريعة علاقاتها حتى لا تتناقض فلا ينبغى أن ننظر الى هذه الولاءات والانتماءات نظرة تناقض ، فهى ولاءات تتراتب وتتنظم فتصبح ولاءا واحدا لا ينسخ ولا يتجاوز الولاء الأعلى الولاء الأدنى ، ولا ينقطع الولاء الأدنى دون الولاء الأعلى . وتأكيذا لهذا المعنى فإن كوننا مسلمين ، يحدد موقعنا العقائدى ، وهويتنا الحضارية والأيدولوجية ولكنه لا يلفى موقعنا الجغرافى ولا موقعنا التاريخى .

موقعنا الجغرافى : اننا عرب ، نعيش فى وطن تجمع أهله لغة واحدة ، وتاريخ واحد ولهم آمال وآلام مشتركة ، وأننا مصريون نعيش فى بلد واحد له تاريخ ، وبين أهله صلات توجب حقوق والتزامات تقتضيها المواطنه والجوار ، ولنا مشكلات تخصنا ، ويجب أن نتعاون على حلها ، ولا تنافى بين الانتماء الى الاسلام ، والانتماء الى شعب خاص أو وطن خاص لانه تنافى بين العموم والخصوص) .

أى اننا (حين نعمل لمصر نعمل للعرويه والشرق والإسلام ، وإن العمل من أجل خير مصر هو الحلقة الأولى فى سلسلة النهضه المنشودة وأنها جزء من الوطن العربى العام) .

وفيما يتعلق بواقع انقسام البشرية الى أمم وقوميات فإن الآيات القرآنية صريحة فى أن ذلك من سنة الله فى خلقه ، بل ومن آيات الله :

(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم) . "سورة الحجرات آية ١٣" .

(ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين) . صدق الله العظيم

أى أن الشعوب والقبائل (أو القومية) حقائق إلهية مقررّة .. وستن كونيّه ، ولا تبدل لسنة الله .. ولا تبدل لخلق الله ..

ويمكن أن نقول إن هذه الآيات من الإعجاز القرآنى الشامخ على مر القرون . وإن النظريات التى ظهرت مؤخرا فى القرن التاسع عشر ودعت الى أممية فارغة لاتعترف بالأوطان والقوميات قد انهارت بعد سبعين عاما من التطبيق لتبقى الحقيقة القرآنية هى الحق والحقيقه (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) "سورة المائدة ٤٨" . صدق الله العظيم

إن الإسلام يعترف ويقر بالتعدد القومى ولكنه يرفض الرابطة العنصرية والاستعلاء العنصرى ، والعروبة فى الإسلام ليست رابطة عنصرية ، بل هى رابطة لسان (لغة) جاء فى الحديث الشريف (ليست العربيه بأحدكم من أب ولا أم وإنما هى اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربى) .

وجاء فى القرآن الكريم : (وهذا لسان عربى مبين) النحل ١٠٣

(إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) يوسف ٢

(وكذلك أنزلناه حكما عربيا) الرعد ٣٧

ولكننا نعلم أن اللسان (اللغة) هو وعاء ثقافى ، وبالتالي فإن تنوع اللغات يعنى تنوع الثقافات (بمعنى الخبرات البشريه) وهذا التنوع هو الذى يضع أساسا للتعاون بين الشعوب ، وتبادل المنافع الروحيه والماديه .

ولو عدنا من جديد الى الآيه الحاكمه فى هذا الصدد التى تقدم لنا المعادله الشرعيه والمتوازنه والدقيقه (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) فما معنى لتعارفوا ؟!

شأئت إرادة الله وحكمته ان يقيم كل مافى الكون وبخاصه الحياة على التنوع والتشكل وجعل من هذا التنوع السبيل إلى الارتباط بحيث يكمل كل منها الآخر فكذاك يجب أن نفهم التنوع والاختلاف بين الجماعات البشرية فقد أراد الله سبحانه وتعالى لا ليكون سبيلا إلى التصادم والتنافى وإنما للتعاون والتآلف ، بالطبع فإن كل هذا على قاعدة (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وهذا هو الطرف الثانى للمعادله ، فالتنوع لايجب أن يقوم على أساس التفاضل العنصرى ، بل يكون التفاضل على أساس التقوى والإقتراب من الله .

فالطرف الآخر للمعادله (التفاضل على أساس التقوى لا يلغى حكمة التنوع وانقسام البشر إلى جماعات (شعوب - قبائل) وهذا الانقسام لا بد أن يخلق اختلافا فى الثقافات والخبرات فضلا عن اختلاف الظروف والمشكلات التى تواجه الجماعات المختلفه .. والتى تحتاج لمعالجات فرعيه خاصه حتى وان اندرجت كلها فى معسكر المسلمين ، لأن المسلمين سيظلون منقسمين إلى قبائل وشعوب فى إطار الناموس العام ، وهذا التنوع بالأحرى هو الذى يخلق فروقا فى الفروع ، وإن كان لا يخلق فروقا فى الأصول .. وذلك فى إطار أمة الاسلام . وهذا التقرير والتحديد بالغ الأهمية من وجهة النظر الشرعية الاسلاميه لارتباطه بالفقه الإسلامى فقد قرر علماؤنا المحقون : أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال وأن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد فى المعاش والمعاد .

والعلاقة بين الاسلام والقومية علاقه خاصه وفريده فى تاريخ الجماعات والأمم ، فالعروية لم تقم لها قائمة ، ولادولة ، ولاحضاره ، الا فى ظل الإسلام ، العروية كآصرة لم تتوطد ، ولم تتدعم إلا فى اطار الإسلام والدعوة الإسلاميه .

قبل الفتوح الإسلاميه ، كان العرب محصورين فى جزيرة العرب ، وكانت هجراتهم الى المناطق المجاورة محدودة أو غير مؤثرة ، فلم تؤثر كثيرا فى سكان مناطق المشرق ومصر بل لقد امتصتهم حضارات تلك البلدان واستوعبتهم وعلمتهم لغاتها الخاصة فيما عدا جيوب صغيرة فى جنوب سوريا .. وجنوب العراق ، وحتى فى جزيرة العرب فقد تمزق العرب (فى الجاهليه) إلى جماعات عديدة تتشابه فى العادات والطباع ولكنها قبائل متباعدة مستقلة لاتعرف الهدوء والاستقرار وتشتبك فى حروب مستمره حتى مع القبائل التى ترتبط بها بروابط الدم والمصلحه ، وكانت كل محاوله لإيجاد نوع من الاتحاد مصيرها الاخفاق .

وأدى هذا التناحر إلى ضعف الروح القومية ، إذ أصبح العربى البدوى ينظر الى قبيلته على أنها وطنه ، والى القبائل الأخرى على أنها أعداء .. ولم تنجح اللغة العربية قبل الإسلام فى توحيد العرب ، بل على العكس فان الظروف الجغرافية القاسية التى أدت الى صعوبة الإتصال والامتزاج ، أفضت الى اختلاف اللهجات ، حتى أصبحت بعض هذه اللهجات وكأنها لغات بعيدة عن أصلها العربى وكانت لغة قريش - أو لهجة قريش على الأصح - أكثر اللغات انتشارا ، وهى التى نزل بها القرآن الكريم ، وهنا تأتى معجزة الاسلام : (لو أنفقت مافى الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) الأنفال ٦٣ .

وهكذا قامت أول وحدة للعرب .. وأول دولة للعرب . بعد الإسلام ، فقد تمت الوحدة الدينية أولا ومهدت هذه الرابطة الدينية لقيام وحدة سياسية واجتماعية تجمع شمل العرب ، وقامت الدولة العربيه الاسلاميه على أساس الوحدة الدينيه ، ويقول لوبون فى (حضارة العرب) : (كانت الدولة التى أسسها العرب هى الدولة العظمى الوحيدة التى قامت باسم الدين واشتقت منه جميع نظمها السياسية والاجتماعية) .

ومع الفتح الإسلامى تمددت العرويه واللغة العربية فى شمال إفريقيا ثم الى جنوب أوروبا من ناحية وإلى وسط آسيا من ناحية أخرى . وقد كان مقياس التعريب هو الدخول فى الإسلام مع تعلم اللغة العربية . وإذا سار التاريخ بصورة مختلفة ولم يهزم المسلمون فى الأندلس وفرنسا وصقلية ، فلربما أصبحت هذه البقاع فى إطار الأمم العربيه . وأدخلت صقلية وأسبانيا جامعة الدول العربية كما دخلت موريتانيا والصومال !

حقا أن الإنصهار بالدم من خلال الهجرات العربية كان أحد روافد التكوين العربى ، ولكن مرة أخرى فإن الهجرات المكثفة ارتبطت بالفتح الاسلامى ، كما أن هذه الهجرات لم تستوطن مناطق خالية ولكنها امتزجت بمناطق مأهولة بالسكان ، بل ومراكز حضارية قديمة (مصر - تونس - المغرب) .

وبهذا المعنى يمكن أن نقول أن الإسلام هو خالق خارطة الوطن العربى بصورته الحالية . وعلى أطراف الخريطة الحالية للوطن العربى إمتد الإسلام ، ولكن عمليات التعريب اللغوى لم تسايره ، وهذا يحسب فى ميزان الإعجاز الإسلامى ، بالإضافة الى حدوث ردة فى بعض المواقع الإسلامية فى آسيا (شرق العراق) فى عملية التعريب فى إطار التعصبات القومية ، والتمسك باللغات القومية ، وإن كنا نعود فنقول هذه سنة الله فى خلقه (اختلاف ألسنتكم) .

وكل من يتحدث عن تاريخ للعرب وللقومية العربية ، فهو لا يتحدث حقيقة إلا عن تاريخ الإسلام ، وهى رابطة فريدة وخاصة بين القومية العربية والاسلام لا تتوفر بين القومية والدين فى أى أمة أخرى يتوج هذه العلاقة اللغة العربية .. لغة القرآن الكريم والرسول الكريم خاتم المرسلين .

ولقد تمتع جمال الدين الأفغانى بصفاء شديد فى تناول هذا الموضوع ، وهو الذى جاهد جهادا كبيرا للحفاظ على الجامعة الإسلامية ، وذلك حين حدد أن للإنسان ثلاث دوائر يتحرك فيها ، هى دائرة الجماعة التى ينتسب إليها ، ودائرة الملة التى ينتمى اليها دينيا ودائرة النوع الانسانى الذى هو أحد أفرادهِ ، وأولى اهتماما بقيمة اللسان العربى فى إقامة الحضارة الإسلامية ، وإن وحدة اللسان هى أهم الخصائص القومية .

ويخشى البعض من أن التأكيد على البعد القومى قد يؤثر على نقاء العقيدة الإسلامية التى هى فوق القوميات ، ولانرى داعيا لهذه الخشية لأن أحكام وأصول ديننا الحنيف وأركان العقيدة الإسلامية واضحة كفلق الصبح ، ولايتعارض الإلتزام بها او تطبيقها مع حقيقة تنوع البشر إلى جماعات ، بل ان الدولة الإسلامية (دولة الخلافة) كانت بطبيعتها تتمتع بدرجة عالية من اللامركزية ، ومراعاة الأحوال الخصوصية للأمم والشعوب التى تدخل فى الإسلام ، وقد أدى هذا الى تنوع الاجتهادات والأحكام الفقهية فى الفروع من مكان لآخر ، تحت المظلة الواحدة لحكم الشريعة الإسلامية ، والفروع تشمل مساحة واسعة جدا من التطبيقات أو الاجتهادات فى مجالات الحياة البشرية المتنوعة والمتجددة بصورة لانهائية ، ولم يكن الفقه الإسلامى العظيم ، الا جهدا متواصلا لتطبيق الشرع والقياس عليها ، على الوقائع الجديدة والمتجددة والمختلفة من بلد لآخر .

الامر الذى لا جدال فيه أن دعاة الوحدة العربية لم يطرحوا دائما القضية بهذه الصورة الاسلاميه فخلال العهد الناصرى - على سبيل المثال - لم يطرح الميثاق العلاقه بين العرويه والاسلام بالصوره التى تعرضنا لها ، ولكنه طرحها باعتبارها مجرد رابطة من الروابط ، (اذا كان شعبنا يؤمن بوحدة عربية فهو يؤمن بجامعة افريقية ويؤمن بتضامن آفرو آسيوى ، ويؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ويؤمن برباط روحى وثيق يشده إلى العالم الاسلامى ويؤمن بانتمائه الى الامم المتحده وبولائه لميثاقها).

وهكذا لانجد علاقة خاصة بين العرويه والاسلام ، وانما مجرد دائرة جغرافية روحية تابعه بين التضامن الافروآسيوى وبين الولاء للأمم المتحدة !!

وفى خطب عبد الناصر مثلا نجد دائما الاشارة إلى "التضامن القلبي والأخوى مع الأمم الإسلامية" وإلى أن الإسلام "ليس عائقا للتطور بل دافعا له " .

وقد كانت هذه الاشارات أشبه بالجمل الاعتراضية وسط فيض الحديث عن القوميه العربيه. أى أن إعلاء الرابطة القوميه على الرابطة الإسلامية كان هو الأمر الواقع فى حركة وهموم الحركة القومية فى عهد عبد الناصر وإن لم يأخذ أشكالا تنظيميه مقعره ، وقد انعكست هذه النظرة فيما بعد لدى بعض الشباب الناصرى أثناء الحرب العراقيه - الايرانيه حين اعتبر أن تحرير شط العرب مهمة قومية مقدسة (بغض النظر عن ملابسات ضرب الثورة الاسلاميه فى إيران) بل ويمكن أن تجد حتى الآن بعض المطبوعات الناصريه مزينه بخريطه تضم شط العرب الى الخريطة العربيه كما لو انها قضية مقدسة او مبدئية فى حد ذاتها بحيث توضع على قدم المساواة مع مشكلة (سبته ومليله) المغربيتين بلا تفرقه بين أسبانيا الأوروبيه وإيران الإسلامية.

باختصار فان الوحدة السياسيه الإسلامية لم تطرح خلال العهد الناصرى ولم تكن هناك إشارات صريحه الى أن الدعوة للوحدة فى إطار مشروع أشمل للوحده الإسلامية كأفق استراتيجى . ولعل الواقع السياسى كان له إسهام فى ذلك فالدول الإسلاميه المحيطه بالعالم العربى كانت تحكمها أنظمه مواليه للغرب ، الأمر الذى لم يطرح سياسيا هذا الأفق ، ولعله من الإنصاف أن نشير الى العلاقات التى أقامها عبد الناصر مع الخمينى ومع المعارضه الإسلامية فى ايران ضد نظام الشاه . ولكن يبقى الاتجاه العام كما ذكرنا لا يوضع فى اعتباره بعد الوحدة الإسلامية .

حقا ان تأسيس الوحدة العربية خطوة كبرى على طريق التوحيد الاسلامى ، من الناحية العلمية ، الا أن ضمان تحقيق ذلك يسدعى رؤيه فكرية غير التى طرحها الميثاق وبعض الأدبيات السياسيه خلال عهد عبد الناصر .

أن الوحدة العربيه هى نواة الوحدة الإسلاميه .. كاتجاه عام ، ولكنه لاينفى إمكانية اتحاد دولتين إسلاميتين غير عربيتين ، قبل ان تتم الوحدة العربيه ، أو أن تتم وحدة بين دولة عربيه ودوله إسلاميه مجاورة قبل شمول تحقيق الوحدة العربيه ، فالعلاقه بين الوجدتين العربيه والإسلاميه ليست علاقة آليه .. غاية ما هنالك أن وحدة اللغة (العربيه) والترابط الجغرافى تشكل أرضيه مواتيه للوحدة العربيه ، بالإضافة لتواجد كل البقاع المقدسة فى قلبها.. يجعل الوحدة الاسلاميه منقوصه بدون قلبها العربى ..

وأضف الى كل ذلك أن كوننا عربا - فى مصر - يجعل مسئوليتنا الأولى والمباشرة هى العمل على توحيد العرب (ابداً بنفسك ثم بمن تعول) (حديث شريف) ولايجب أن نمر مرور الكرام على عنصرى اللغة والجغرافية ، فاللغة الواحدة بالإضافة لما تمثله من ثقافة مشتركة ذات طابع تاريخى ، واحتوائها لمختلف أنواع الآداب والفنون مما ييسر عملية التفاهم والمعرفة المتبادلة ، فان اللغة أداة الاتصال الرئيسيه بين الشعوب وهى عنصر يساعد بلا شك فى عملية التوحيد والامتزاج . وسيكون أيضا من قبيل الغفله السياسيه إسقاط البعد الجغرافى والامتداد الارضى باعتباره أحد قوانين نجاح عمليه الوحدة عبر التاريخ .. فلا شك أن أحد أسباب سهولة فصرم عربى الوحدة الباكستانيه وظهور دولة بنجلاديش هو التباعد الجغرافى بين باكستان الغربيه وباكستان الشرقيه الذى وصل مئات الكيلو مترات . كذلك الأمر فيما يتعلق بالوحدة المصريه السوريه (٥٨-١٩٦١) وفى المقابل يمكن تصور الجغرافية المواتيه للوحده المصريه - السودانيه - الليبيه ، والوحدة المغربيه .. الخ ، ان تطور وسائل المواصلات الحديثه لم يلغ أهمية البعد الجغرافى .

كما يمكن تصور أن الوحدة بين دوله إسلاميه عربيه ودول إسلاميه غير عربيه سيكون مواتيا أكثر فى حاله الجوار الجغرافى كوحدة مفترضه بين العراق وايران أو بين سوريا وتركيا.. الخ وإذا كنا من دعاة الوحدة الإسلاميه حقا فإننا نرحب بحدوث هذا الاحتمال ، اذا سمحت به الظروف السياسيه بحيث يسبق الوحدة بين دولتين عربيتين أو أكثر .. المهم أن ندرك أن الوحدة الإسلاميه المنشودة عملية متدرجة معقدة لن تنشأ فجأة ولكن بتراكم مجموعات من الوحدات الإقليميه التى تدرك أهمية عودة دولة الخلافه بحيث تتقارب وتندمج معا بصورة متدرجة ،

ولا يحتاج المرء لكثير فطنه ليرى الكتله العربية بين هذه التجمعات ، والشروط الجغرافية الميسرة لتحقيق وحدتها (الوطن العربى) . وبهذا المفهوم فان الوحدة العربيه هدف وشعار إسلامى ، لإن إزالة الحدود بين الدول الإسلامية وتوحيدها هدف إسلامى فى حد ذاته ، مهما كانت نوعية الحكام الذين تتم على أيديهم هذه الوحدة . ويبقى الهدف الاسمى أن يتم تحقيق الوحدة فى ظل الشريعة الإسلامية والحكم الإسلامى وهو الأمر الذى سيحدث فى المستقبل - إن شاء الله - حيث تتضافر جهود الوحدة مع إقامة الحكم الإسلامى فى مرحلة واحدة .. وإن كانت تجربة الوحدة اليمنية التى نرجو من الله أن يحفظها من كل سوء ، قدمت مثالا على إمكانية التوحيد قبل إقامة الحكم الإسلامى .. وهى كما ذكرت (أى الوحدة) هدف فى حد ذاته ، وخطوة أساسيه لاشك فى انها تهيئ الشروط لعودة دولة الخلافة الإسلامية المنشودة .

ولكن يجب أن نتذكر دائما أن العاطفه القوميه لاتقوى وحدها على مغالبة أهواء الفرقه الوطنيه والسياسيه ومكائد التفريق الإمبريا ليه ، وإخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد على تصور دافع التوحيد القومى إلا ان يعزز بدافع التوحيد الدينى الفعال . القوميه وحدها لاتطرح مع الوحدة مضمونا هديا ومنهجيا شاملا كالإسلام الذى يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة .

ونعود لنؤكد ان المغالاة التى وقعت فيها بعض الحركات القوميه التى رفعت الرابطه القوميه فوق الرابطه الدينيه لايجب ان تدفعنا كرد فعل للإغفال المتعمد للظاهرة القوميه ، والإغفال المتعمد لضرورة التنوع الإقليمى فى اطار أمه الاسلام . وإن هذا التنوع ليس مجرد تنوع جغرافى ولكنه ينعكس فى كثير من الأمور الفقيهيه فى عدد من النواحي السياسيه والاجتماعيه وعلى رأسها كيفية مواجهة المخطط العدوانى للغرب على الحضارة الإسلاميه . فالأمه الإسلاميه لم تبين دولتها ولا حضارتها فى الفراغ ، ولكن من هذه المواد الأوليه . هذا الخليط من القبائل والقوميات والأعراف المختلفه ، والقول بأن هذه التكوينات لا مجال للنظر فيها أو وضعها فى عين الاعتبار ، لابد أن يؤدى إلى مواقف فقيهيه خاطئه فى مجال بناء الدوله الاسلاميه . بل ان دراسة فقيهيه معمقة للسيرة النبويه الشريفه ستعطى لنا نموذجا فريدا لمقولة ان (الوحدة غاية والفاعلية القطرية والقوميه طريقا لازما اليها) قياسا على عالميه رسالة النبى (ص) ومحلية أسلوبه المتدرج فى بسط الدعوة قدما من العشيره الى أم القرى ومن حولها والى العرب كافة ، ويسط الدوله من المدينه الى الجزيره ثم إلى مخاطبة الذين يحيطون بدار الإسلام ومجاهدة الذين يلونها ومن ذلك نحو العالم وهو التوجه الذى حققه الخلفاء .

ثانيا : مشروع البناء الحضارى المستقبل

لا يمكن الحديث عن أى مشروع للنهضة بدون حسم قضية الاستقلال الوطنى والقومى .. والفكاك من إصار التبعية للاستعمار بأشكاله التقليدية والجديدة . وقد كانت وستظل نقطة الالتقاء الجوهرية بيننا كحركة اسلامية وبين الأنظمة والحركات القومية التى لم تتشرب بالمنهج الإسلامى . تكمن فى قضية الاستقلال الوطنى ، فاستقلال الإدارة الوطنية شرط حياة ، ودعم لبناء النظام الإسلامى ، فالإسلام لا يمكن ان تقام دوليته فى اطار أنظمه تابعة للاستعمار الذى يكن أكبر عدااء للإسلام ، والاستقلال الوطنى شرط أولى لبناء الدولة الاسلاميه . وعلى سبيل المثال فلولا كفاح جبهة التحرير الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسى - ودعم ثورة يوليو لهذا الكفاح الذى ادى لاستقلال الجزائر لما أصبح الطريق ممهدا الآن للحركة الاسلامية الجزائرية ، لأن الاستعمار الفرنسى كان يستهدف فرنسة والجزائر ومحو هويتها العربية والاسلاميه وابتلاعها بصورة نهائية فى اطار امبراطوريه فرنسيه .

وفى هذا الاطار نفسه يمكن فهم تزايد الوعى لدى الحركات الإسلامية والقومية الفلسطينيه فى اطار منظمه التحرير بضرورة العمل المشترك لاستخلاص فلسطين أولا .. وتطهيرها من الوجود الصهيونى ، فلا شك ان الحفاظ على الوطن والأرض شرط لاقامة أى نظام مستقل خاصة النظام الإسلامى الذى يمثل فى تقديرنا ذروة الاستقلال ، بما يطرحه من نظام شامل لبناء المجتمع بصورة مغايرة ومناقضه للنمط الغربى ومن المؤسف ان يدرك اعداؤنا هذا المفهوم بصورة أعمق من كثير من أبناء الأمة .. حيث يقول أحد المسئولين الاستعماريين فى تعبير بالغ "الصفاء" !! (فالمسلمين عالم مستقل كل الاستقلال عن عالمنا الغربى فهم يملكون تراثهم الروحى الخاص بهم . ويتمتعون بحضارة تاريخيه ذات أصالة ، فهم جديرون ان يقيموا قواعد عالم جديد ، دون اذابة شخصيتهم الحضارية والروحيه فى الحضارة الغربيه فاذا تهيأت لهم أسباب الانتاج الصناعى فى نطاقه الراسع انطلقوا فى العالم يحملون تراثهم الحضارى الثمين وانتشروا فى الارض يزيلون منها قواعد الحضارة الغربيه ، ويقذفون برسالتها الى متاحف التاريخ) وقد كان ادراكنا لقضيه الاستقلال الوطنى هو الأساس المبدئى لموقفنا من العدوان الأمريكى على العراق ، فرغم خلافنا المعلن والمعروف مع النظام العراقى من زوايه توجهاته العلمانيه ، الا اننا نرى ان هذه معركة داخلية بين الشعوب الاسلامية وحكامها ، وان الغزاة الأجانب لا يستهدفون الا تدمير كل اسس ومقومات البناء المستقل سواء فى المجالات المادية والروحيه . وانهم يريدون أن يهدموا البناء على الجميع ، واذا كانت الصحوة الاسلامية تنبىء

بأن الدولة العربية فى طريقها - ان آجلا أو عاجلا - إلى الحكم بالاسلام .. فإن الحركة الإسلامية الصاعدة والواعية تدرك انها ورثت كل مقومات الاستقلال الوطنى ، وبالتالى فهى حريصة عليه - حرصها على الحياة - ولا بد أن تقاتل دفاعا عنه ، وهذه خبرة الموقف الإسلامى الصحيح عبر تاريخ الغزو الأجنبى بدءا من الحروب الصليبية انتهاء بحروب ١٩٤٨ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ ، ١٩٧٣ ، ١٩٩١ .

إن مضمون المشروع الحضارى يرتبط بصورة لا انفصام لها مع الاستقلال (كشكل واطار خارجى) والمضمون الإسلامى لمشروعنا الحضارى الوجدوى المستقل يتجاوز تجارب الماضى ويحتوى على كل ايجابياتها ومنجزاتها ، فالاسلام هو جوهر شخصية (الأمه العربية - الإسلامية) وهو الذى يميزها عن غيرها .. وهو الذى يضع لها الضوابط الحدود والمعايير ، بما لا يصح ان تتعارض معه أية تشريعات أو سياسات .

وقد كان المشروع الناصرى مشروعا سياسيا وطنيا وقوميا معاديا للاستعمار يستهدف تحقيق العدالة الاجتماعية والوحدة العربية . وفى عام ١٩٨٥ دعوت الشباب الناصرى لعدم تحويل الناصريه إلى نظرية على غرار النظرية الماركسية أو مناقضة لها .. لأن فى هذا تجاوز لواقع التجربة التى هى امتداد للكفاح الوطنى قبل ثورة ٢٣ يوليو ، وهى بدورها حلقة لما بعدها .. لا لأن الزمن يتحرك بسرعه ويتغير ، بل وبالأساس لفتح المجال لإعادة تصويب الأفكار والاهداف وفقا للعقيدة الإسلامية ، خاصة ونحن نرى فى الميدان الإسلامى - وفى عدد متزايد من الدول العربية - تنامى الاتجاهات والجماعات والأحزاب الإسلامية التى تتجاوز الواقع التقليدى للتيار الإسلامى الذى لم يقدم فى الماضى مشروعا سياسيا متكاملا انطلاقا من الاسلام ، واكتفى بخوض معركة الحفاظ على أصول الدين ، ورغم اهمية هذه المعركة للحفاظ على هوية الأمه وأساس استقلالها ، الا أنه كان أسير التخلف أو الجمود الفقهي فى المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الناجم عن إبعاد الاسلام وعلمائه عن السياسة وعن مواقع اتخاذ القرار فى مرحلة انهيار الخلفه الإسلاميه ثم طوال الحقبة الاستعمارية، وهذا اخطر ما ورثته مرحلة الاستقلال الوطنى . ولاشك ان هذه المشكلة تتصل بالماضى ولكننا بدأنا نعيش منذ سنوات وفى ظل الصحوة الإسلاميه نهوضا فقهيا ، وبداية التصدى المباشر للحركة الإسلاميه (وبالأخص فى أجنحتها المتقدمة) لمشكلات العصر والمجتمع الحديث .

وقد بدأت بعض هذه الحركات تتحول إلى أحزاب سياسية فى بلدانها ، تطرح برامج ورؤى عملية قابله للنقاش والاخذ والرد ، اى أن الحركة الاسلامية بدأت تتخطى مرحلة التكوين والحفاظ على نقاء العقيدة وتطهيرها من أقوال "فقهاء" السلطان ، ومن تعديلات العلمانية ، ودخلت مرحلة المنازلة والمجابهة السياسيه مع أعداء الأمة وعملاءهم وأعوانهم فى الداخل ومايتطلبه ذلك من اجتهادات فقيهيه .

فالقضية لم تعد : هل نحن أمة اسلاميه أم لا ؟ هل نحن مسلمون أم لا ؟

ولكنها أصبحت الاتفاق المبدئى حول مرجعية الاسلام وشموله ، وأن الأمور التى ينظمها فى مجال الحكم والسياسه والاقتصاد والمجتمع لاتقل اهميه عن الأمور التعبدية ، لأن العبادة تستهدف تربيته الفرد .. لغرض اصلاح المجتمع فى النهايه . ويقدر ما اهتم القرآن باصلاح الفرد وتقويمه على قاعدة الايمان بالله ، فقد وصل ذلك باصلاح الأمم وكم هى الآيات التى أشارت الى هلاك الامم كعبرة للمسلمين : (فكأين من قرية أهلكناها وهى ظالمة فهى خاوية على عروشها ، ويثر معطلة وقصر مشيد أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) سورة الحج -آية ٤٦ .

وهى دعوة مستمرة لدراسة أسباب تقدم وانهيار الامم والتى شرعت آيات القرآن خطوطها العريضة وأعطتنا مفاتيحها .

إن المرجعية الاسلامية واجبة وضرورة لتقييم تجارب الماضى واستشراف آفاق المستقبل .

الناصرية والإسلام ومجتمع النهضة

د. حقي بريوتى

إن نظرة متفحصه متأنية لواقعنا الراهن تتيح التأكيد بأن الأنظمة الاجتماعية مختلفة بين الاقطار العربية . فهناك أقطار ذات أنظمة اجتماعية رأسمالية وأخرى تمزج بين أصول كل من المبدأين الاشتراكي والرأسمالي . وهذا الاختلاف ناجم عن عدة عوامل خارجية وداخلية كانت نتيجتها وجود ونفوذ فكر التجزئة وغياب أيديولوجيا موحدة .

إن شدة الضغط الخارجى (وصل الى مرحلة اكتساح الوطن العربى عبر أزمة الخليج) وانهيار القيم الوطنية والقومية وانتعاش كل العناصر التى تجدد مجدها ومصالحها فى التجزئة، وقذف الهدف الوحدوى فى الغياهب دائماً أصاب العقول والأذهان بالإرهاق .

إن وعينا التام لواقعنا الشامل المتآكل بسبب هذه الأنظمة العربية الرسمية المتشاحنة الانانية التى استقر أمرها على البقاء فى أطر وطنيه ضيقه - يجعلنا أكثر اصراراً على ايثار الانتماءين القومى والإسلامى على ما سواهما من القيم والنظم لأنهما ينظمان الضمير الفردى والجماعى ويحكما القيم الفردية والجماعية فهما فى حقيقة الامر مقياسا لحياة هذه الامم .

كان الإسلام أكبر لحظة فى تاريخ العرب القديم وكانت الناصرية أكبر لحظة فى تاريخ العرب الحديث ، فالعرب عرفوا القيم الرفيعة التى أمدّها بهم الإسلام. ^(١) وجاءت الناصرية بعد انقطاعات تاريخيه أذل فيها المستعمرون العرب وقذفهم خارج التاريخ فأيقظت الروح القومى وأعزت العقيدة الدينيه وبثت قيم جديده تقود العمل وتنير طريق الطموحات . فاعادت دفع العرب فى حركة التاريخ .

خطت الناصرية خطوات هامه فى إعادة التشييد الوطنى والقومى . لم تتحرك بالضرورة بوصاية دينيه الا انها لم تخرج على قواعد الشرع التى تنظم أدق تفاصيل الحياة فى المجتمع . وفى هذه اللحظة من تاريخنا التى تشهد اضطراباً فى الوطن العربى وتشهد كتلة هائلة من الأطماع وسوء النية والاستلاب تظهر الحاجة الى مشروع تحررى يتسع لإجماع الجماهير العربيه تضعه القوى الأكثر تمثيلاً للضمير الجماهيرى وهى القوى القومية الوجدويه والتيار الإسلامى المتنامى .

وهذه الدراسة تتناول أهمية الإسلام والناصريه باعتبارهما بعدى الذات وضمانة مستقبل العرب الزاهر .

جدلية الإسلام والناصرية

منح الإسلام قوته ونفوذه للعرب منذ أن نزلت الرسالة فسطروا لأنفسهم مكانة عظيمة في التاريخ . غير أنهم بدأوا يفقدون قوتهم ونفوذهم منذ أن بدأت عناصر غير عربية تتسلل الى جسم الدولة الإسلامية .

عرف العرب الانحطاط والموت السياسى أزمانا طويلا هي فترة خضوعهم للاستعمار المباشر والى أن جاءت الناصرية فقفزت بهم قفزا محسوسا نحو مصير انسانى وأمدتهم بمكانة محترمة فى المجتمع الدولى .

إستهدفت الناصرية اصلاح الانسان والهيكل ، فأيدت العقيدة الإسلامية وأيدت اصلاحها على أن لا يكون على حساب مبادئها الأساسية الثابتة . لم تذهب الناصرية فى إعادة البناء الوطنى والقومى إلى معاداة الدين باتجاه مكاسب الحداثه التى يرضى بها الغرب الاستعماريه ولكنها احترمت الضمير الدينى فاحترمت الجماهير وحافظت على الكرامة الوطنية والقومية وقواعد الأخلاق .

أكدت الناصرية الحدث القومى العربى فاسترجعت حركة الاسلام فى بدايته . فالاسلام أكد الظاهرة القومية حينما عمل على ابراز أمه العرب من خلال تقنين لغتهم واعلاء شأنهم بين سائر الامم . ومن خلال تشرفهم بمسئولية تجربته الاجتماعية الانسانية . ارتبط الاسلام بالعرب فى عصر الفتوحات فاتسعت المناطق الجغرافية التى حمل اليها العرب تقاليد حياتهم ووهبوا تاريخهم .

لم تستوعب القيادات الإسلاميه فى الخمسينات والستينات فقد رأت فى الدعوة القومية إلى الوحدة العربية تعويضا مرفوضا عن الوحدة الإسلامية . وكان ذلك قصورا فى الادراك وتعمدا فى التخفيف من الدور القومى للإسلام فى حين يعتبر الدور القومى أحد العناصر الأساسية لاسترجاع حيوية الإسلام باعتباره ظاهرة عابرة للتاريخ وإعادة وظيفته التغييرية اليه بعد أن حبسته الحكومات وجمدته فى مؤسساتها .

انطلقت الناصرية فى صميم القرن العشرين وفى صميم المحذور الاستعماري فأكدت الحدث القومى فى المجتمع العربى وأعادت للدين مكانته الرفيعة بعد أن داهمه والعروبى خطر كبير ، انطلقت الناصرية من مصر التى ينتشر الإسلام فى جماهيرها فينظم أدق تفاصيل حياتهم فالتفت حولها كتلة هائلة من الجماهير العربية ذات الشعور الإسلامى . لم تخضع السياسه لمقاييس التضامن الدينى فى ممارستها لكنها أعطت للتراث الإسلامى العربى مكانته من حيث هو اطار للحياه .

وبالمعركة ضد الإستعمار والصهيونية والرجعية طرحت نفسها على أنها الروح القومى العربى الجديد الذى هو قوى الصلة بالعقيدة الاسلاميه التى عرفت من قبل دار الاسلام ، ودار الكفار ، ودار السلام ودار الحرب ، ودار الإيمان ودار الالحاد .

بثت ضميرا جديدا فكان المجتمع اسلامى العقيدة عربى الروح وإذ شيدت بنى جديدة للوعى القومى الاسلامى فإنها حققت غرضين مهمين فى وقت واحد : (الأول) إعادة الاعتبار فى المجتمع الدولى الى العرب والمسلمين فى آن واحد بعد أزمته فى الموت السياسى فأكدت ان الإسلام والعرويه لا ينفصلان وأن ملايين الشعب العربى تحمل ضميرا ثنائى البعد حيث يتضافر الانتماء بين الاسلامى والقومى العربى . (الثانى) أحيث نقاطا تاريخية جغرافيه فى العالم يكون لها وزن فى أبعاد اقليميه ودوليه ، فشيدت دوله الوحده بين مصر وسوريه عام ١٩٥٨ بالعمل السياسى العلوى البعيد كل البعد عن الضم والالحاق وفورات العنف ، فتطابقت مع اهداف الشرع حينما فرز أخوة المؤمنين ، فلم يظهر أى شعور عنيد من الحقد الذى يواجه به شعب عربى فى قطر آخر . كما يحصل الآن .

تحملت طموحات الأمه وخدمت العقيدة حينما وسعت قواعد الوعى القومى الى نطاق يتجاوز الشعور الوطنى الضيق القطرى ، فتراخت الخاصيات الوطنيه الضيقه واضمحلت قيم مرتدة لتحل محلها خاصيات وقيم هى من صميم العقيدة الإسلاميه ، فالتوجه نحو العالميه كان واضحا فى ممارسة الناصريه .

كانت تستلهم مبادئ الشرع فى الكثير من شعاراتها ومبادئها فطرحت (العدل الاجتماعى) ، (والاعتزاز بالكرامة الفردية والجماعيه) ، و(المجتمع المنتج) وأهم ما أنجزته وكدسته ملايين من الشعب . بناءها الصناعى فى مصر الذى يخدم ملايين من الشعب . كانت تقدس روح الانتاج والعمل التى يقدها الإسلام .

كانت فى كل ممارساتها السياسيه والاجتماعيه تستمد دوافعها فى شعور اسلامى أصيل فحافظت على جوهر الشريعة .

وما ان مات رمزها فى بداية السبعينات حتى ازدادت ضراوة الهجمة الاستعماريه الصهيونيه الرجعية او برزت فى الداخل كل الفئات التى تجدد مجددا ومصالحها فى التجزئة . وبدأ العالم العربى يتآكل تآكلا واضحا حينما استقرت فيه أنظمة عربية رسمية منكسرة ومرتدة وبوليسية فالتجأت الجماهير الى الدين ملاذا وبدأ تنامى التيار الاسلامى السياسى منذ أواسط السبعينات فى هذا القرن .

الان وفى هذه اللحظة من تاريخنا ماعسى أن يكون عليه وضع العرب ؟
 فأما أن يتقهقر التضامن القومى الاسلامى الذى بدا واضحا خلال العدوان الأتلسى
 الامبريالى على الشعب العربى فى العراق . وأما أن يعيش دفعا جديدا وتحولا خصبا .
 ان الوطن العربى فى مفترق الطرق . فاما ان تتقوى شكيمة الانظمة الرأسمالية العربية
 المنغمسة فى مصالح الغرب الامبريالى عندئذ تسحق كل محاولة لوحدة الامم العربية وكل
 طموح قومى للاتفلات من هذا الوضع من هذا الوضع المزرى الذى حبسنا فيه الاستعمار. (٢)
 واما ان يحصل التغيير عبر ضمير جيد يجد الانسان العربى فى نفسه العناصر اللازمة لبنية
 جديده مستفيدا من أحسن ما فى ماضيه (الحضارة العربية الاسلاميه) ومن احسن مكاسب
 الإنسانيه الحديثه .

وضمن الواقع المهدد الضحل فان التيار الإسلامى يعجز لوحدة عن انشاء المستقبل العربى
 لكن تضافره مع التيار القومى ومع الناصريه بالذات من شأنه أن يجعلها قوه تسهم فى مصير
 مزدهر . فعلىنا فى المرحلة الراهنه استخلاص النتائج الضرورية والعمل على ادماج حركة
 التيارين الإسلامى والناصرى فى إطار نظره شامله للمصير العربى .

فالمقصود مستقبلا عربيا أفضل وأكثر انسانيه ، ويمكن الاتفاق على مشروع تاريخى
 للنهضة انطلاقا من الأعماق فالعالم بحاجة الى إطار مرجعى عام يحيط بالمجتمع ويكون
 أساسا لوثبة نحو المستقبل . ولن يكون هذا الاطار المرجعى العام تذهبا منغلقا . بل مجموعا
 متلاحما من الأفكار القوميه والدينيه التى تشع على المجال الاجتماعى .

ففى بنية الزمن التاريخى المعاصر هناك توجه دولى نحو تشييد الكيانات الكبيرة ذات
 الاقتصادات الواسعه ولقد كشفت التجربة الانسانيه فشل الأيديولوجيات والمذاهب المتطرفه
 مهما كانت سمو القيم النضاليه التى جسمتها فالتيار القومى الوجدوى أضهر سلبيه فى
 الأنظمة المطلقه التى شيدها وفى التجارب الاشتراكيه . والتيار الإسلامى انزلق الى سلفيه
 ترفض نداء الحداثة فأساء إلى الاسلام حقا ثم أنه تلون من داخله بتلاوين طائفية يتبع كل منها
 نظام رسمى يعنى (إيران ، المملكه السعوديه .. الخ) وهى مذهبيه طائفية تقترب من
 الدوغمائيه .

لكن المجتمع الغربى تحركه باستمرار قيم القوميه العربيه والقيم الاسلاميه الأبدية ، فمن
 الضرورى إضفاء حركيه على العرويه والاسلام بمعنى تضافرهما فى صنع أيديولوجيا المستقبل
 وهى مشروع نهضة قوميه إسلامية يدفع العرب فى حركية تاريخية جديده .

يتجه مشروع النهضة الى الهياكل والانسان . وهذه نقطة ثمينة لأن النهضة تقتضى سريان ضمير جديد يبنى الأنا الداخلى فتنتطلق الطاقات لتغير الهياكل فى المجتمع .

سوف يكون الضمير الجديد قاعدة لإعادة التشييد الوطنى والقومى على أساس ترضيه الحاجات الروحية والمادية فى آن .

وفى مجتمع عربى مشبع بقوة بالتعاليم الدينية وتؤطره رابطة قوميه فإن هذين العنصرين يمهدان الطريق لتأمين ضمير جديد وعقل يعى الواقع ومن ثم تتأسس قدرة تغييرية تدفع المجتمع صوب الصيروره الوحديه .

تبقى مسأله مهمة جدا وهى وجوب مطابقة الأفكار للواقع الاجتماعى فتكتسب الأفكار قوة تصديقيه لا حدود لها فالاسلام انتشر من أرض الجزيرة بالقدرة على المطابقة بين الأفكار والواقع الاجتماعى المعاش ، فلم يشيد الاسلام بنية اجتماعية لتعاليمه والا لما كانت تشيدت دوله الخلافة الهائلة .

وكشفت تجارب الانسانيه الراهنة فشل كل المنظورات الفكرية التى لا تتطابق مع الواقع الاجتماعى ومثالها الفكر الماركسى ، لذا فإن مشروع النهضة الناصرى الإسلامى يستهدف أول ما يستهدف تحقيق المطابقة بين الفكر والواقع الموضوعى .

لقد أخفقت الناصريه فى الحفاظ على الوحدة بعد الانفصال وأخفقت فى انجاز الكثير من غاياتها وليست أسباب اخفاقها خارجيه فقط ولكن منها ما يعود الى استنقاصات ذاتيه كعدم التطابق بين الفكر والواقع فى اعادة تشييد البنيه الاجتماعيه . فقد برزت بورجوازية الدوله لتصدد العقول التى تقبلت فكرة العدل الاجتماعى برزت لتسرق وتعلو كفته فوق الناس بامتيازاتها .

وكذلك فإن التيار الاسلامى المتنامى مفصول كلية عن الحقيقه الموضوعيه للاسلام ذاته الذى ينظم الضمير وأدق تفاصيل الحياه فهو ذو وظيفه تغييرية تتجه الى الاذهان والهياكل . ولكن التيار الاسلامى الراهن لم يولى أهمية الا الى المظاهر أو أنه وقع فريسة لقوى تستخدم الاسلام لتحقيق أغراض خاصه بها كالطائفية التى لا يعرفها الإسلام بتاتا .

ومن هنا لابد من حركة مزدوجة باتجاه الانسان والهياكل فى آن فالنهضة الحق تستوجب إطلاق ضمير جديد واعادة التنظيم .

لكن علينا فى هذه اللحظه من تاريخنا تشخيص عناصر الضعف الموجوده فينا وفى ممارستنا كى نستطيع التقدم بخطى الإصلاح وهذا ما سنتناوله فيما يلى :

نقائص ذاتية

تشعر الجماهير العربية باشمئزاز من ممارسات الأنظمة العربية الرسمية المتحجرة فى التجزئه وفى التشاحن المستمر والتذلل المفضوح لدى الغرب الامبريالى .

ولذا فقد خضع العالم العربى دائما لمذاهب التدخل الخارجى وأصبح مركزا لحلول كل المصائب . إنه خاضع الآن لسيطرة الغرب الامبريالى .

ومنذ الاستقلالات عن الاستعمار المباشر استقرت الأنظمة الاجتماعيه فى أقطار الوطن العربى على دكتاتوريات لا عاصم يعصم الحريات من بطشها . فلقد استأثر دائما حاكم فرد بكل السلطات ونمت نظامه فئة اجتماعية تتصف بذهنيه انتهازيه وأنانيه . أما الجماهير فانها دائما دائما مقدوفة خارج أفق التاريخ الوطنى فهو يشيد لها ولا يسيد بها .

فى الاقطار العربية التى هزتها الثورات لم تطل سوى القشرة الاجتماعية فبقى النظام الاجتماعى محتفظا بالمظالم وإن اقتبس مظهرا تقدميا . برزت بورجوازية الدولة فأثرت دون أن تعطى فى سرقة منظمة ومحمية من النظام ذاته .

ولم يختلف الحال فى الأنظمة الملكية والأميرية . فهناك تمايز طبقى فاضح ، وكم هائل من تبديد الأموال ، وهموم فى الحياة الثقافية والأدبية وابتعاد كلى عن مشروع النهضة القومية ، ففى هذه الأقطار وخصوصا الخليجية ولع شديد فى تنمية رأى المال وتكديس الأرباح فى البنوك الأجنبية وهناك إنغماس - يجلب العار على كل عربى - فى ثقافة التفاهة القادمة من الغرب الإمبريالى .

يمكننى القول بدون أى تردد بأن هذه الانظمة الاقطاعية الكوزموبوليتيه فى الثقافة والممارسات قد دحرت مشروع الوحدة العربية دائما لأنها أداة الغرب الامبريالى فى تعويق نهضة العرب .

على هذا النحو استقرت البنى الاجتماعية فى الوطن العربى . فما أصاب هذه الامه سيئات وويلات هو فى جزء منه يرجع الى هذه الانظمة العربية الرسمية التى تدوس على البشر وعلى المبادئ وعلى التاريخ فى انتهازية مخجلة من أجل البقاء .

لقد أخفقت هذه الانظمة العربية الرسمية فى النهوض بالمجامع وأخفقت فى كافة خطط التنمية الوطنية لانها تنفذ فى إحتواء وسيطرة امبريالية غربية^(٣) فانعكس هذا الاخفاق على الجماهير .

لا منازع فى أن الأنظمة العربية الرسمية قد ضحت من خلال سياساتها الإنمائية الفاشلة بأغلبية الجماهير لفائدة الفئات المحيطة بها .

وحيثما تأكدت هذه المظالم الاجتماعية شددت الانظمة الرسمية من وسائل قمعها لمنع الانفجارات الاجتماعية واستخدمت اعلامها لتزييف الوعى فركزت على التاريخ الوطنى وعلى الحضارة الوطنيه فأصيب الضمير القومى بالضمور فليس هناك الان شعورا مشتركا فى أن كل ما يسمى شعب فى قطر عربى يمس الشعب العربى فى باقى الاقطار^(٤).

التجأت الجماهير العربية إلى الذين ملاذا . فالضغط الاجتماعى هائل ولم تنفك الانظمة العربية الرسمية والفئات المحيطة بها من التافهين يبدون يوميا نحوها ضروبا من الصلف والقهر والإحتكار مع العلم أنهم ليسوا متقدمين على الجماهير فى شىء .

وفوق ذلك تعى الجماهير العربية جيدا ابتعاد ممارسات الأنظمة العربية الرسمية عن المعطيين القومى والدينى وصار واضحا أن هناك جهلا مذهلا بالتطور التاريخى لان الأنظمة الرسمية تعتقد انها تستطيع محاكاة السوق الأوربية المشتركة .

ظن الاقتصاديون العرب بمعية الحكام أن خطط التنمية ومجالس التعاون الاقتصادى الإقليمى سوف تقود الى مستقبل عربى مدمج غير انهم لم يفهموا التطور التاريخى . فاذا كانوا يريدون محاكاة تجربة أوروبا عليهم أن يفهموا أن أوروبا مرت بتطور تاريخى طويل ، فقد نشأت فى القرن الثامن عشر طبقة وسطى فى المجتمع كافحت باستقلال تام عن السلطة السياسية لتثبيت المجتمع الرأسمالى . كان لهذه الطبقة الوسطى قيمها الخاصة التى تقدر العمل وتعاليم الدين التى هى بدورها تحث على العمل . وهكذا نشأت الانظمة الرأسمالية فى أوروبا واستقرت على أنظمتها الاجتماعية المتماثلة التى نراها الان .

وحيثما قررت هذه الدول الأوربية ادماج اقتصادها فانها وعت أهمية فكرة المنفعة فى الاقتصاد . وقد نشأت هذه النظرية عند النفعيين فى انكلترا مثل (بنثام) (وجو ستيوازت ميل) و(هربرت سبنسر) ومختصر مفهومها أن الانظمة الاجتماعية المتماثلة يمكنها أن تسعى لمصالحها المشتركة فتتخبط فى مسعى موحد وان اختلفت الانظمة السياسية وتناقضت . وهنا يجرى التفريق بين مصلحة الجماعه باعتبارها مميّزه عن مصلحة كل عضو من الأعضاء المؤتلفين فى المسعى الموحد^(٥) .

إذن أدركت دول المجموعة الاوربية - وهى مجتمعات معقلنه - أهمية المصلحة المشتركة فيما بينها رغم اختلاف أنظمتها السياسية بين ملكيات وجمهوريات ، فشيدت المجموعة

الأوربية استنادا إلى تماثل أنظمتها الاجتماعية المؤسسة على المبدأ الرأسمالى ، فهل الانظمة الاجتماعية فى العالم العربى متماثلة ومتناسقة حتى يمكن تشييد مجالات تعاون تقود الى سوق عربية مشتركة أو وحدة اقتصادية أو وحدة عربية ؟

الجواب معروف وهو أن النظام العربى ملئ بالتناقضات فالأنظمة الاجتماعية مختلفة بين الأقطار . ومن هنا ومهما كانت الدوافع الاقتصادية مهمة فان فرص نجاحها تكمن فى مجتمع مؤسسى بمعنى أن فيه مؤسسات اقتصادية واجتماعية عديدة وقدر عال من العقلانية فيستد جمع الموارد إلى فكرة المنفعة التى نادى بها النفعيون من أمثال نيشام وميل وهى تسمح بتعايش أنظمة سياسية متناقضة وستناول هذا الموضوع بالتفصيل فى الجزء الأخير من هذه الدراسة تحت عنوان العناصر المهمة فى مشروع النهضة .

ولذا ولألف سبب لابد من صراع سياسى ضد التناقضات فى العالم العربى فتتوحد أو تتناسق الانظمة الاجتماعية وتتعمق قيم الحرية والديمقراطية والفكر العلمى والتقدم الصناعى بعد ذلك يمكن اقامة وحدة اقتصادية فيصبح الانتاج القومى تحت تصرفها وخارج تأثير ومداخلة المصالح الدولية .

إن الجماهير العربية تشعر فى هذه اللحظة من تاريخنا أن طموحاتها الى النهضة والوحدة قد دحرت فى ظلمات تشاحن الانظمة العربية الرسمية وانكسارها أمام المصالح الدولية المعنيه . فكل خطى الاصلاح داخل الاقطار تنتشر فى احتواء اقتصادى وسيطرة خارجية على الإقتصاد القطرى . وقد جدت ظروف قاسية الآن . حينما سيطرت الرأسمالية الغربية على تقاليد السياسة بعد اكتساح الوطن العربى عبر أزمة الخليج ومن المعروف أن أنظمة الخليج اقطاعيه يتركز دور الفرد والدولة فيها جهارا على تنمية رأس المال والارباح وتكديسها فى البنوك الاجنبية لفائدة الاقتصاد الرأسمالى الدولى . فلا غرابة أن تمجد قيم مرتده فى أرجاء متعددة من الوطن العربى .

إن الجماهير العربية حساسة الآن لنداء يعيد الكرامة للعربى ويقفز به قفزا محسوسا ومجددا فى مجال من القيم عرفها فى قوة الناصريه القوميه فى الخمسينيات والستينيات من هذا القرن .

لقد وقع إدراك العدوان الاطلسى الامبريالى الرجعى على الشعب العربى فى العراق كاعتداء على الكرامة القومية فالجماهير العربية مشمئزة من هذه المؤامرة الامبرياليه الصهيونية على الوطن العربى وشهيدىها الشعب العربى فى القطرين العراقى والكويتى . فقد

اتضح أن غاياتها اليعيدة هي ارغام العرب ليس على الاعتراف بالكيان الصهيونى فحسب وإنما بالتنازل عن مياهم وثرواتهم الطبيعية للكيان الصهيونى .

لقد اقتضت أهداف المؤامرة أن يجزر الشعب العربى فى كل من العراق والكويت وأن تتناحى الانظمة العربيه الرسميه وتنشط كل العناصر الحاقده على وحدة العرب لتشتبك معهم فيما يطلق عليه بالترتيبات الأمنية التى ليست الا ضمانا لاستمرار أجواء الركود والتمزق والانحلال (٦) .

وإزاء هذه المخاطر وانكسار الانظمة العربيه الرسميه فإن أوضاعنا الراهنة ينبغى أن تمر بطريق تحول روحى وتأکید قيم تعزز بها الأنفس وإطلاق حركية جديدة نعبر بها التاريخ فيرفض الطموح المدفون فى النفس الجماعيه . يجب الاعتراف بالسلبات التى تعترى الممارسه فى كل من التيارين الناصرى والاسلامى باعتبارهما مسئولين عن الإصلاح القادم .

فلا بد للتيار الناصرى أن يتخلص من وطأة الانشداد إلى ممارسات الستينات برمتها من حيث ضيقها وتشدها ولأنها تحدد، وتفتح كل رؤية حديثة وعقلانية للعلائق البشرية . ولا بد من تجاوز الخطأ الجسيم الذى بموجبه برزت أهداف سياسيه صحيحه بمنهج تقليديه (٧) .

وبالنسبة للتيار الإسلامى فلا بد له من التخلص من عبء تركيز النظر على الماضى والانطلاق وعبور ذهنية ماقبل الحداثة ليكون قاعدة لدور يعجل بالتطور .

فالأمر والحالة هذه يتطلب توجها مشتركا لإصلاح كل من الأنا الفردى والهيكل الاجتماعى فى آن وهو ما يتطلب تركيز النظر على العناصر المهمة فى مشروع النهضة .

محتوى مشروع النهضة

تعنى النهضة دائما إطلاق الطاقات فى دوائر العلم والعمل . ويشكل الضمير القومى القوة الدافعه لهذه الطاقات والضمير تشيده المبادئ القومية ومبادئ الشرع .

وهكذا نرى أن جدلية اقتحامنا التاريخ تنطلق بداهه من ايماننا الراسخ بان الاسلام والناصريه هما البعدين المركزين الموجهين للاخلاق والعمل .

قد يرى البعض أن الاسلام يستطيع تجاوز الناصريه فهو غير محتاج لها نظرا لكونيته . ولكننا نعود ونؤكد على استحالة انكار الدور القومى للاسلام . لأن البناء القومى العربى أمر جوهري فى تدعيم الاسلام ذاته فلو أراد التيار الإسلامى تجاوز الناصرية فسوف يكتشف عند غير العرب إسلاما باهتا تتفوق عليه داخل الأنا الفردى مشاعر عنصرية وطائفية ووطنية

ضيقه . ومن هنا فإن العرب مسئولون عن مستقبل الاسلام دائما فهم مادته فى عمق التاريخ وعبر التاريخ .

وفى مشروع النهضة تركيز على المبادئ الجوهرية الأساسية التى احتفظت بقدسيتها فى الشرع وإفساح فى المجال كمكاسب الحداثه فى ان تشرى تجربتنا فتؤكد انسانيته وكونيتها .

ستبرز اشكاليات قطعاً ، لكن النهضة الحق تكون حتما متحرره من سلفيه دينيه ترفض نداء الحداثه وفى نفس الوقت فان النهضة الحق لاتخالف الأسس الجوهرية والا نهارت الأخلاقيات العامه والقيم وروادع النفس .

ونضع رصدنا تجربته من التجارب فمشروع العدالة الاجتماعية الذى أرادت الناصريه تحقيقه فى مصر يتطابق فى غاياته مع أهداف الشريعة ولكن سبل انجازه اختلفت ، فالناصرية أتمت المشروعات الضخمه التى لها مساس يقوت الجماهير الكبيرة وأنشأت ما أطلق عليه القطاع العام ليكون القاعدة الاقتصادية المتينة للاستقلال الاقتصادى . وهى لم تلغ المشروع الفردى لأنها لم تأخذ بالبصمه الماركسيه للاشتراكية ولكنها حاصرت المشروع الفردى وضيقته الخناق عليه .

فماذا كانت نتيجة كل ذلك ؟

وقعت الناصريه فى أخطاء شأنها شأن الحركات التاريخيه الكبرى . فكانت نتيجة تضيق الخناق على المشروع الفردى ظهور بورجوازية دولة - حلت محل البورجوازيه القديمه لكنها بدون دور انشائى فى المجتمع - ^(٨) ان ساد إمتعاض فى أوساط اجتماعية فاعتبرت مشروع العدالة الاجتماعية حركة خارج المعطى الدينى .

لم يكن مشروع العدالة الاجتماعية خارج المعطى الدينى وان اقتبس مظهرا اشتراكيا ^(٩) ولكنه كان حركه لإنهاء الاستغلال الاجتماعى بادخال امكانيات أخرى ضمن مجتمع مشبع بقوة بالتعاليم الدينيه وقدس حق الملكيه .

جاهدت الناصرية لاتمام تحركها ضمن المركب الاسلامى فلم تلغ الملكية الفردية وعظمت شعائر الدين واجتهدت فى إجراء تداخل بين المبادئ القومية والشرع لرسم الخيارات من كل نوع . وهذه نقطة ثمينه نتناولها فيما يلى :

فإنهاء الاستغلال الاجتماعى وكل التشريعات التى استهدفت إعادة البناء الاجتماعى لم تكن إلا حركة باتجاه تقبل القيم الانسانيه بعد أن إنحسر دور الدين منذ مدة طويلة ^(١٠) فى تنظيم المجتمع واقتصر على ميدان العبادات .

ومن هنا فإن مشروع النهضة الناصري الإسلامى ينبغى أن يؤسس على تداخل بين المبادئ القومية ومبادئ الشرع وأن تتكيف هذه المبادئ مع الوعي الجديد المتفتح على نداء الحداثة فتتجه إلى الضمير والهياكل فى آن فتصلحهما .

سوف ترهق السلبات المتراكمة عبر عصور الانحطاط فى هذا المجتمع العربى قوى الاصلاح (نقصد التيارين الناصري والإسلامى) فلا بد من المثابرة وإحاطة المجتمع بنسق من القيم التى توجه نشاط الناس^(١١) مثل تقديس العمل والاخلاص فيه).

يبقى المجتمع الإسلامى العقيدة عربى الروح ، فمشروع النهضة الذى نبغى هو وسيلة انطلاق نحو الحداثة والقوة وجهود الاصلاح تقع بأيدىولوجيا متفتحة مقبولة وبمواكب من المصلحين المسيرين .

ليس للدولة أن تكون علمانية . فالدين ليس مقصورا على العبادات ، ويكون عسيرا على الدولة إعادة التشييد الوطنى والقومى فى أنطقة خارج المعطى الدينى ، فهذه الأمة صدقت الدين منذ أربعة عشر قرنا وهى مشحونة بقوة بتعاليمه العادلة .

ولذا فان على الدولة أن تؤسس الواقع الاجتماعى وفق معطيات دينيه وأن تنهض بالتشريعات وتبلغ بها غايات التحديث دون مخالفه الشرع . ستتوازى مع هذا الجهد الخلاق جهود المصلحين على نحو يتفق مع التقنيات الفكرية الحديثه .

نتناول نقطه مهمه وهى أن مشروع النهضة الناصري الاسلامى ينبغى أن ينهض على أعمدة، أقواس هى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والفكر العلمى والتقدم الصناعى .

ومن هنا سوف تتقلص واجبات الدولة فلن تغدو توليتاريه ولن يغدو النظام الاجتماعى مطلقا وهى حينما تؤدى اجتماعيا واقتصاديا فان دورها سوف يمتد الى ادارة المرافق العامه (مشروعات البنيه الاساسيه) وما عدا ذلك يترك للنشاط الفردى والمختلط ارتياد مجالات الصناعه والزراعة^(١٢) سوف تضطلع بالتأكيد بمهمة رفع مستوى التربيه والتعليم لأنهما محوران أساسيان يحددان الكيان الاجتماعى .

وهنا سيتعين مواجهة سؤال يرد فى ذهن القارىء وهو هل سنشيد نظاما اجتماعيا رأسماليا أم اشتراكيا أم قوميا إسلاميا مختلطا ؟

لسنا فى عجالة للإجابة القطعيه على هذا السؤال فمجتمع الغد حينما سيكون ديمقراطيا سيتشكل على النحو الذى تريده وتطبقه الجماهير العربيه . فالبنيه الاجتماعيه سوف تشيدها

القيم الجديدة التى تنشرها أدلوجة المستقبل القوميه الاسلاميه أو مشروع النهضه القومى الإسلامى الذى هو مجموع متلاحم من الافكار التى تحوز رضا اجتماعيا .

فمتى أرضينا الطموحات الروحيه والماديه للجماهير العربيه وأصبحنا نسيطر على انتاجنا القومى العربى نكون قد شيدنا عالما متقدما حيا .

نتناول الآن الدائرة الاوسع وهى الدوله الكبيره ذات الاقتصاد الواسع التى علينا تشييدها لنتصب فى مواجهة هذه الديناميكيات العملاقه فى العالم (القوى الكبرى التى تتحكم بمصائرنا الآن) .

هكذا تكون دوله الوحده جهدا لدفع العرب فى مسيره التكون التاريخى الراهنة . ولكن الضمير الفردى لدى رجل الشارع ممزق بين الولاء لهذا المصير التاريخى الوحدوى المرغوب والواقع الراهن الوطنى الضيق ومن ثم سوف يبقى المصير الوحدوى معطلا بعض الوقت والى ان تحدث هزات فى الوطن العربى تعيد تشكيل الأنا الداخلى والقومى فى المجتمع وتقذف به فى لهيب ضمير جديد ينطلق نحو الوحده ولا غيرها .

ولقد بينا أن مجالس التعاون الاقتصادى العربى الاقليميه الراهنه لن تقود إلى وحده عربيه أو وحده اقتصاديه عربيه لأنها تتم فى ظروف اختلاف الأنظمه الاجتماعيه فى الوطن العربى وفى ظروف سيطرة الرأسماليه الدوليه على الاقتصاد الوطنى ، ومن هنا فإن صيرورتنا مرهونه بإزاحة التناقضات بين الانظمه الاجتماعيه ، صراع سياسى يسفر عن تشييد أنظمه اجتماعيه متناسقه فى كل أقطار الوطن العربى ليغدو ممكنا الانطلاق فى سيرورة توحيد اقتصادى . والا فليقل لى الساسه كيف ستستطيع أنظمه الخليج العربى المنغمسه فى مصالح الغرب وفى ذهنيه رعيه تعتمد على كسل المداخيل النفطية أن ترفض منطقتها هذا وتنخرط فى نسق من القيم الجديده التى تغذى مستقبلا مدمجا . وكيف ستستطيع أنظمه عربيه رسميه منغمسه فى مصالح الغرب الامبريالى أن توافق على إجراء تغيير جذرى فى السياسات الاقتصاديه للتمحور حول هدف قومى وحدوى يفرض اعلى درجات الايمان والانضباط والالتزام بمبادئ الشرع والمبادئ القوميه .

لن تزاح التناقضات إلا بحراك اجتماعى وضمير جديد يعبىء الطاقات ويزعزع الهياكل القديمه الباليه . سوف تكون هناك هزات عنيفه من أجل التوحيد والعداله الاجتماعيه والديمقراطيه كما حدث فى ضم الكويت فضم الكويت ليس الا مظهرا من مظاهر التناقضات التى تعبر عن نفسها فلا بد لها أن تظهر على صورة ما .

ومهما كانت نوازع النظام الرسمى فى العراق ومهما كانت دكتاتوريته وشراسته وأطماعه وقصر تفكيره الا أن ما قام به قد أضر وأفاد . فبعض الاعمال فى التاريخ تكتسب إشعاعا رغم ما يحيط بها ظلم واقع عليها ، فقرار هتلر بالهجوم على روسيا قد أفاد فى تحريك الاتحاد السوفياتى لدخول عصر التصنيع والتماسك حتى قيل ان الحرب أيقظت الدب النائم من سباته. وقرار الرئيس الأمريكى لينكولن بفرض الحصار على ولايات الجنوب الأمريكى المنفصله بالقوه بتاريخ ١٩ ابريل ١٨٦١ وتحريكه الجيش لضمها بالقوه إلى الاتحاد ساعد على تماسك البناء الفيدرالى وإدخال الجنوب الى عصر التصنيع وتخليصه من ذهنية الاقطاع القائمة على استرقاق العبيد .

ليس لنا أن ننظر الى ضم الكويت نظرة مفصولة عن السياق التاريخى لتطور المجتمعات . فأوروبا مرت بدورة عنف فى القرن التاسع عشر قبل أن تستقر فى عقلانيتها فماذا يكون علينا سوى المرور بنفس مراحل التطور هذه .

يستوفى العالم العربى كافة فرص الاضطراب وعدم الاستقرار وهو فى طريق الصيروره الوحديه والى أن يتم ذلك على المصلحين من الناصرين والإسلاميين صياغة مشروع للنهضة يعز العرب والمسلمين فى آن ويسطر لهم مكانه مرموقة بين الأمم .

هوامش

- (١) هذه القيم هي التي شيدت الضمير الذي بنى به العرب دولة الخلافة الاسلاميه .
- (٢) إن أمراء البترول يشمشزون في قرارة أنفسهم من الوحدة العربية لأنها تنهى امتيازاتهم وتجولهم بشهواتهم في العالم وإقطاعهم . انها لعنة القدر على العرب أن يوجد هؤلاء .
- (٣) انهم في الغرب الامبريالي مثلاً يسمحون بأن تكون خطط التنمية ذات أبعاد قوميه وحدويه . وحتى مجالس التعاون سكتوا عنها لرغبتهم في رفع مصاف البنيه الاساسيه في الوطن العربي ليتمكنوا من تسويق التكنولوجيا والمنتجات الحديثه ولأن البنيه الاساسيه اذا بقت متأخرة فسوف لن يجدوا أسواقاً لمنتجاتهم .
- (٤) ليس المقصود المؤازرة العاطفيه وإنما المؤازرة الموضوعية النابعة من الايمان الشديد بالقوميه كرابطة .
- (٥) لتفاصيل اكثر راجع بحث "الوحدة العربية والافاق الفكرية المتعارضة للعقل العربي" مقدم الى مجلة الوحدة لم ينشر بعد .
- (٦) من مظاهر الانحلال خروج تحليلات جديده ومفاهيم جديدة تدعو الى الإلتحام مع اليهود فالبعض يفسر الأمن القومي على انه في جانب منه يعنى الارتباط الصناعى والاستثمارى بين دول الشرق الأوسط أنظر مقاله منشوره بالاهرام عدد ١٩٩١/٦/١٩ بعنوان تحديات الأمن والعدالة والمكانه الدوليه .
- (٧) لمزيد من التفاصيل راجع بحثنا "حركة القومية العربيه في ميزان التقييم التاريخى بعد عام ١٩٦٧" منشور في المستقبل العربى عدد يوليو /تموز/ ١٩٩٠ وفى الوحدة عدد يونيه / حزيران / ١٩٩٠ .
- (٨) من المفروض ان البورجوازيه تقوم ببناء مجتمع رأسمالى يكون توطئه للدفاع نحو التقدم الفكرى والصناعى كما حدث في أوروبا لكن بورجوازية الدولة كانت ترسما في الادارة.
- (٩) التجريه الناصريه برمتها لم تحمل بصمه ماركسيه .
- (١٠) كان للإسلام في عهد دوله الخلافه سلطة يتدخل بموجبها في تنظيم علاقة الفرد بربه وعلاقة بالآخرين فساهم في توحيد أمه العرب بالولاء لهذه الشريعة واندفع فيما بعد ليوجد بشريه واسعه من غير العرب بقوة مبادئه فهي منزلة من اعلى وتلقى قبولا فوريا طوعيا .
- (١١) لابد أن تكون الدولة ومؤسساتها قدوة في العقلانية وروح العمل والمثابرة .
- (١٢) توجد في الوطن العربى مخدرات سائله هائله لدى القطاع الخاص تبحث عن استثمارات في ظل اقتصاد سوق مضمون يخدم هدفا قوميا فلا تتحول الأرباح الى الخارج . راجع بحثنا التوجه الاشتراكى نحو الديمقراطية . الوحدة ديسمبر ١٩٩٠ الصفحة ٢٠٨ وما بعدها .

العروبة والإسلام وخطاب النهضة

د. على مبروك

مع نهاية القرن الخامس عشر وبالتحديد فى العام ١٤٩٢م ، فقد الإسلام نهائيا مواطىء أقدامه فى شبه الجزيرة الأيبيرية ، وانحسر مده كاملا عن الشواطىء الشمالية للبحر المتوسط بعد سيطرة دامت قرونا ثمانية . وعلى مدى ثلاثمائة عام تفصل ذلك التاريخ عن حملة نابليون فى ١٧٩٨م ، ظلت راكدة ، الا من مناوشات القراصنة والمغامرين - مياه ذلك البحر الذى قدر له التاريخ أن يكون خندقا فاصلا بين غطين حضارين اتسمت علاقتهما - أبدا - بالتناطح والصراع فى دراما ممتدة منذ أقدم العصور يحكمها قانون تاريخى يقضى بأن تراجع أحد النمطين ، حول شواطىء المتوسط ، وانحساره ، بعكس - آليا - مد الآخر وانتشاره . وهكذا فإنه إذا كان الإغريق . وتلاههم الرومان - قد تمكنوا بفضل مركز الثقل الحضارى فى الشمال من إخضاع الساحل الجنوبى للمتوسط فى العصور القديمة ، فإن انتقال مركز الثقل الحضارى إلى الساحل الجنوبى ، إبان العصر الذهبى للإسلام ، لم يؤذن فقط بانحسار المد الاستعمارى الرومانى والبيزنطى عن هذا الساحل ، بل - والأهم - أنه أطلق مدا إسلاميا نحو الشمال حتى لقد تحول (المتوسط) أوكاد إلى بحيرة إسلامية أو كذلك بعد ضغط جنوب أوروبا محصورا بين فكى كماشة إسلامية ، أحد فكيها فى تخوم الأناضول على أقصى الشرق ، والآخر فى شبه جزيرة أيبيريا على أقصى الغرب . وإذا ارتدت الموجه الإسلامية إلى الساحل الجنوبى حين تراخت هذه الكماشة وتفككت بعد العجز عن اختراق أوروبا فى العمق ، فإنه قد كان على السواحل الجنوبية الإسلامية أن تنتظر - تبعا لقانون الصراع - من يأتى من الشمال يملأ فراغ انحسارها ، خصوصا وأن العالم الإسلامى كان يعانى آنذاك حالة من التشردم والانقسام أظهرتها ، كأجلى مايكون ، صراعات ملوك الطوائف التى إنتهت بضياع الأندلس . ولكن المد الأوربى لم يأت .. إذ كانت أوروبا قد استوعبت - فيما يبدو - درس الصراع فأتجهت إلى الإبحار فى الأطلنطى على حافة المعمورة بعد العجز نهائيا عن اختراقه من القلب الإسلامى .

وهنا جاء العثمانيون يملأون الفراغ بعد ربع قرن مضى تقريبا على الخروج من الأندلس ، فأخضعوا معظم العالم الإسلامى فى سرعة فاقت كل تصور . إذ على مدى عقد واحد ابتداء

من ١٥١٦م أخضع العثمانيون العالم العربى كله ، باستثناء مراكش فى أقصى الغرب وأجزاء من ساحل الخليج العربى فى أقصى الشرق . وبالرغم من أن العثمانيين قد مدوا لسانا طرق الإسلام من خلاله أبواب فيينا فى أوروبا الوسطى فإن أهم ما أدوه للإسلام يتمثل فى أنهم شكلوا درعا دفاعيا حمى القلب المستهدف للعالم الإسلامى . إذ اللافت أنه فى حين تبنى الإستعمار الأوروبى الحديث إستراتيجية تقوم على إحتواء العالم الإسلامى من أطرافه أولا توطئه للقفز على قلبه بعد ذلك ، فإن استراتيجية الإستعمار الأوروبى الوسيط قد أنبتت ، على الدوام ، على الضرب فى العمق والاختراق فى القلب ، ولهذا فإنه على مدى قرنين ، شغلتها الغزوات الصليبية ، لم تشهد أطراف العالم الإسلامى أى غزو صليبي كاسح ، وظل الهجوم عنيدا يناطق منطقة القلب حيث الأماكن المقدسة ، على السطح ، وحيث طرق المواصلات إلى تجارة الشرق الغنية ، فى العمق .

وإذن ، فإن مهمة العثمانيين قد تمحورت حول حماية (القلب) المستهدف - للعالم الإسلامى- من (الآخر) المترص على الجانب الآخر من البحر ، وطالما أدوا مهمتهم بنجاح ، فإن أحدا لم يظهر أى نفور ، وخصوصا حين يدرك المرء أن الفقه السياسى الإسلامى كان يتطور ، منذ قرون، تجاه تبرير سلطة القهر والتغلب^(١) وأما حين أخفقوا فى الأداء - وكان ذلك ضروريا على أى حال - فإن النفور بدا لازما . وقد كان الإخفاق ضروريا - بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى إعادة ضخ للدماء فى شرايين حضارته الشاحبة . وهنا لم يكن العثمانيون - الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والاستحواذ ، ودونما سند من حضارة أو تراث - يملكون البتة شيئا يقدمونه .

المصير الحزين

والحق أن نظرة تتأمل ماجرى - آنذاك - على جانبى البحر لتكشف عن أن المصير الحزين للعالم الإسلامى كان ضروريا . فقد عكفت أوروبا ، بعد قرون من التناطح اللامجدى مع الخصم الرابض فى الجنوب ، تستوعب درس الصراع . ولم يستغرق الأمر طويلا فيما يبدو ، إذ سرعان ما انطلقت تبنى النهضة ، وتبدع العلم الجديد ، وتدخل عصر الآلة والتصنيع ، وتراكم الثروات المنهوبة من مستعمرات ما وراء البحار والعالم الجديد على النحو الذى أدى إلى اختصار عوامل ظهور طبقة ثورية جديدة قوضت أركان المجتمع الإقطاعى القديم^(٢) ، مما وفر لأوروبا فرصة تاريخية لتحسم ، على نحو يكاد يكون نهائيا ، صراعها المرير مع الخصم العنيد . ورغم أن هذا الحسم النهائى قد تحقق مع الموجة الاستعمارية الحديثة التى امتدت على

مايدنو من القرن من احتلال الجزائر فى بداية القرن الماضى ١٨٣٠ ، إلى سقوط منطقة القلب فى بداية هذا القرن ١٩٢٠ فإن أوروبا قد رأت فيه أيضا حسما للموجة الصليبية الوسيطة . أظهر ذلك قول النبى - عند دخوله القدس - الآن فقط انتهت الحروب الصليبية ، مؤكدا - ومن قبله أكد "جورو" فاتح دمشق الفرنسى - أن أوروبا قد عكفت منذ إخفاق غزواتها الصليبية تهيبها نفسها لهذا الحسم من جهة ، يؤكد ، من جهة أخرى ، أن المواجهة بين الطرفين ذات تراث تاريخى ممتد . وإذا الأمر يضى هكذا فى أوروبا على الجانب الآخر ، فإن جل مايمكن قوله عن حال العالم الإسلامى تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئا لا يحدث البتة .. حقا أن ثمة زمانا يمر ، ولكن لا تاريخ هناك ، بل جمود وموات .. إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن فى فضاء آسن بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر فى واقع ما . وهنا لم تكن ثمة فاعلية - ناهيك عن أن تكون خلاقة - ، إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامى ويكدسون ثرواته فى عاصمة الخلافة ، ودون أدنى قدر من الإهتمام بتنمية قدراته الذاتية على نحو يسمح له بأداء حسن فى مواجهته مع الغرب . والمؤسف أن (القوة) التى عول عليها العثمانيون كثيرا ، أول الأمر ، سرعان ما تآكلت ، إذ (القوة) - وهذا بعض الدرس الخلدونى - تستحيل إلى نقيضها إذ ما كانت بمجرد الأصل فى نشأة وظهور الدولة (٣) . ولهذا فإن الدولة العثمانية سرعان ما إستحالت إلى وسط شفاف نفذت من خلاله فيالق الغزاة . جوهر الدعوى إذن أن الدولة العثمانية قد استحال - إذ حصرت همها فى مجرد الجباية - من قوة (حماية) إلى شاهد على الموت و(النهاية) بعد أن أصبحت رديفا للغرب يسر سيطرته الكاملة على العالم الإسلامى بأسره .

وهكذا توحد العثمانيون مع (الآخر) فى وعى قطاع كبير من النخب الفاعلة فى العالم العربى آنذاك .

وأصبح لزاما ضرورة السعى من أجل بلورة إطار فاعل يحفظ للأمة هويتها من التلاشى والضياع ، بعد أن بات الإسلام مجرد شعار على صدر الدولة العثمانية خاو من أى مضمون نضالى . وهنا انبثق الوعى بالعروية كإطار ممكن للحفظ والدفاع ، لا عن مجرد الجماعة العربية ، بل عن الإسلام ذاته . بل انبثق رديفا له وسندا يدعم مواقعه النضالية . أظهرت ذلك - كأجلى ما يكون نصوص الإصلاحيين التقليديين (المهدى والسنوسى خاصة) والجدد (الأفغانى والكواكبي وابن باديس) ، والذين كان الإسلام المكون الرئيس لثقافتهم من جهة ، والذين إنتهت بهم مواجهة الغرب ومنازلته حفظا للإسلام وصونا لأرضه إلى إدراك ضرورة إزاحة العثمانيين - الذين بدوا مجرد أتراك يسروا للغرب مهمته فى ديار الإسلام - باسم

العروبة من جهة أخرى . وإذا تبلور مفهوم العروبة ، على هذا النحو ، دعما للإسلام ، فإن الإسلام ، بدوره ، قد جاء يدعمه .. بدأ ذلك حين صار الإصلاحيون يدعون إلى إعادة الإلحاح على أحد المبادئ المعتبرة في فقه السياسة التقليدي - والذي كانت الظروف التاريخية قد عملت على تجاوزه - وهو مبدأ قرشية الإمام أو الخليفة ، والذي لم يكن يعنى آنذاك إلا الإلحاح على (عروبة) الدولة .

وإذا كان التناقض مع العثمانيين - كرديف للآخر - قد انتهى إلى بلورة مفهوم للعروبة يتلاحم مع الإسلام على نحو صميمي ، فإن التناقض مع العثمانيين - كدولة قمعية تحكم باسم الإسلام - قد انتهى - في المقابل - إلى بلورة مفهوم للعروبة ربطته بالإسلام علاقة قلقة غير مستقرة . واللافت أن الانتشار الجغرافي لكلا المفهومين قد ارتبط ، جوهريا ، بنمط الحضور العثماني وطبيعة دوره . فإذا بدأ العثمانيون في مناطق المغرب العربي - وعلى قول السنوسي^(٤) مجرد "مقيمة للنصارى (ويقصد الآخر الغازي) ما دخلوا محلا إلا دخله النصارى" فإن مفهوم العروبة والإسلام قد تلاحما معا ، وعلى نحو فريد ، في مواجهة الآخر . وأما في المشرق فإن تبني العثمانيين سياسة حمقاء باطشة تتسم بالعنف والقوة ، قد انتهى إلى السعى نحو التماس الخلاص بمعزل عن الإسلام الذي بدأ ستارا يمارس العثمانيون التمتع باسمه وتحت رايته . ففي مواجهة دولة تحكم ، وبالأحرى تقمع ، باسم الإسلام بدأ أن لا تحرر أو ولا خلاص لإعبر تبني مفهوم للعروبة يلح على ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية . وإلى هنا فلا صدام مع الإسلام أو اختصار ، إذ أن مجددا إسلاميا كبيرا - كالكواكبي^(٥) - كان يلح على هذا الفصل .. ومن وجهة نظر اسلامية . ولكن الأمر سرعان ما تطور - بتأثير الجهود التبشيرية فيما يبدو - إلى نزعة علمانية فعالة تضع العروبة في تناقض مع الإسلام وصريح . وهنا كان الصدام ، وهو صدام زائف يكشف عن سوء فهم صانعيه ، فيما لو أحسن المرء بهم الظن ، وعن سوء طويتهم ، إذا أساء الظن . فالتناقض في الدعوى ليس مع (الإسلام) بقدر ما هو مع (الدولة القمعية) ولهذا فإن الجهد كان ينبغي أن يتجه إلى نقد البنية القمعية للدولة ، لا إلى السعى نحو إقصاء الإسلام عن الساحة ، إذ اللافت أن البنية القمعية للدولة - أي دولة - لا ترتبط بالدين - أي دين ، بقدر ما ترتبط ، في العمق ، بمدى التطور في كافة أشكال الوعي وضروبه . ولعل من السخریات ، هنا أن تنتهي الدولة في المشرق ، حتى حين تترسخت خلف يافطات علمانية ، إلى ممارسة ضروب لاحصر لها من القمع . إذ القمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبدا بالشعار الذي تتمترس خلفه أيا كان .. الإسلام أو العلمانية . ومن هنا لم يكن مدهشا أن تؤول العلمانية ، في المشرق وغيره ،

إلى بروز فيالق المجاهدين تحت راية الإسلام بحثا عن العدالة والهوية الضائعة . ويبدو أن الأمر كان من الخطورة إلى حد إلزام علماني البعث في سوريا بإستدعاء سلاح الجو لمحو مدينة بأسرها من الوجود . وهكذا يخلص المرء إلى أنه ، حتى ضمن هذا السياق ، لا تناقض بين العروبة والإسلام ، بل ثمة تناقضهما معا مع البنية القمعية للدولة ، رغم أهمية ذلك ، إلى الوعي على نحو غير مشعور أو موعى به ، وبكيفية تجعل من القمع .. قدرا لافكاك منه ، ما لم يتحقق الوعي به . إذ دون هذا التجاوز إلى الوعي بما يؤسس القمع في بنية الثقافة ، سيبقى القمع ماثلا أبدا يمارس فعله من وراء حجاب ، سيفقدو كل نضال ضده حريا كيخوتية ضد طواحين الهواء . والمؤسف أن كلا التيارين قد عجزا ، وللآن ، عن إدراك ذلك كله ، وظل كل منهما قابعا خلف أسوار عزلته يرى في التيار الآخر خصمه ونقيضة . ومن هنا ضرورة السعى نحو توجيههما معا إلى انجاز رسالتهما الحققة التي تبدو رسالة للفكر العربي بأسره في لحظة الراهنة . والحق أن أهم ما يستفاد من هذا التحليل الذي يكشف عن زيف التناقض بين العروبة والإسلام ، باعتباره ناشئا عن سوء في الفهم أو القصد ، إنما يؤكد على أن التبلور الأصيل للعروبة - وكذا الإسلام - يرتبط فقط بالتناقض مع (الآخر) .

قومية المواجهة مع الآخر

وثمة تبلور أخير لمفهوم (العروبة) في مواجهة تيار إنعزالي .. تغريبي قوى . راجت رواه ، على نحو خاص ، في مصر وأجزاء من المشرق . وحين يدرك المرء قوة روابط هذا التيار بالغرب ، فإنه يكون بإزاء برهان جديد على أن نقيض (العروبة) الحق هو الغرب ووكالاته المحليين . وثمة من يحاول - رغم وعيه بالروابط القوية لهذا التيار بالغرب - أن يجد قياسا على قانون تبلور الفكرة القومية في أوروبا بوصفها ظاهرة بورجوازية ، تفسيراً لظهور هذا التيار الإنعزالي الذي مضى يتحدث عن أمة مصرية أو فينيقية باعتبار "أنه قد أخذت تنمو مع البورجوازية المصرية .. وبسبب نشاطها وسوقها وفكرها سمات الأمة المصرية بالمعنى الحديث لهذا التعبير" (٦)

والحق أنه قد بات معروفا أن التبلور البورجوازي في العالم العربي قد خضع لآليات النمو المشوه على نحو لا يسمح أبدا بتطوره إلى تبلور قومي . ذلك أنه إذا كانت البورجوازية "تتعلم القومية في السوق القومي" - على قول ستالين ، فإنه لا يمكن الحديث عن بورجوازية عربية بلغت حدا متطورا من التصنيع يجعلها حريصة على الإستقلال بسوقها القومي ، بل إنه لا يصح الحديث أصلا عن سوق قومي ، إذ السوق مجرد نطاق هامشي تابع للاقتصاد

الرأسمالى الغربى . ومن هنا فإنه يستحيل إسقاط ظروف التبلور القومى فى أوروبا على ظروف التبلور القومى فى العالم العربى . إذ فى حين جاء التبلور القومى فى أوروبا نتاجا لتطور فى الأبنية الداخلية للمجتمعات الأوروبية ، فإن التبلور القومى فى العالم العربى جاء نتاجا للمواجهة مع (الأخر) الذى يتهدد بنية المجتمعات العربية ذاتها . والخلاصة أن العروبة - ومعها الإسلام - لاتعرف نقيضا إلا الآخر ، وأن الحالة الوحيدة التى تناقضت فيها مع الإسلام قد نشأت عن سوء فى الفهم أو القصد .

وإذا كانت العروبة ، عن سوء فى الفهم أو القصد ، قد أخذت الإسلام نقيضا ، فإن الإسلام قد أبى إلا أن يرد الفضل بمثله . هذا ما تؤكد ، فى زماننا هذا ، صرخات الشباب الزاعقين فى أروقة الجامعة، هؤلاء الشباب يتحدثون عن تناقض الإسلام - كما يتصورونه - مع أى رابطة أخرى غير إسلامية . والحق أن هذا الطابع الصدامى الذى لحق العلاقة بين العروبة والإسلام قد ارتبط ، على نحو خاص ، بالنصوص المتأخرة لسيد قطب^(٧) ، التى تتكشف لقارئها عن حس هائل بالاضطهاد ، بدا للرجل غير موجه الى شخصه ، بل إلى الإسلام كدين، وعن قدر أكبر من التأثير بمفكرى شبه القارة الهندية^(٨) الذين باتوا يتحدثون - لظروف خاصة تتعلق بالأوضاع فى شبه القاره - عما يمكن أن يسمى إسلاما أمميا يكون فيه المسلم أقرب إلى أخيه المسلم فى غير بلده منه إلى غير المسلم فى بلده ، وبحيث يبدو الإسلام - وتلك مفارقة - أشبه بماركسية أممية يكون فيها البروليتارى ، على قول ماركس ، أقرب إلى زميله البروليتارى فى غير بلده منه إلى البرجوازي فى بلده .

وبالرغم من هذا التناحر الحاصل الآن ، وإلى حد الاقتتال ، بين دعاة كل من العروبة والإسلام - والمؤسس على مأساة قطب الشخصية من جهة ، وعلى مجرد النقل عن مفكرى شبه القارة الهندية رغم تباين الظرف والموضع من جهة أخرى - فإنه بات يمكن الإقرار أن العروبة والإسلام يتأسسان ، كمفهومين ، على ثابت بنيوى واحد يقبع فى العمق خلف تباينهما الظاهر يؤكد الوحدة رغم ما يحدث من تباعد وانشطار ، ويدعم الأخوة رغم مايجرى من تناحر واقتتال . إذا الحق أن المفهومين معا يجدان أساسهما الثابت فى ضرب من الإحساس بتمايز وخصوصية الأمة فى مجابهة المخاطر التى تهدد هويتها بالتلاشى والانسحاق تحت براقع فكر الآخر أو تحت جنازير دباباته . ولقد بدا أن ثمة تاريخيا مايدعم هذا التوافق النظرى البنيوى ، حيث يبدو وكأن كلا التيارين كانا - ومنذ النشأة فى القرن الماضى - يتبادلان مواقع الدفاع والتصدى لكل محاولات السحق والهيمنة التى يمارسها (الأخر) ضد الأمة هكذا دام الأمر إلى

خمسنيات هذا القرن التي شهدت الفصام المأساوى - الذى لم نزل نشقى به ، وإذن فإن الوعى (بالآخر) ، وجوهريا كخطر يتهدد هوية الأمة بالتلاشى والإنسحاق ، هو الثابت المؤسسى لبنية مفهومي العروبة والإسلام معا . ولعل فى ذلك تفسيراً لكون المرء لا يصادف حضوراً لكلا المفهومين - بحمولتهما الدلالية الراهنة على الأقل - فى النصوص الأولى للفكر السياسى العربى الحديث . إذ (الآخر) آنثذ لم يكن قد انبثق فى وعى (الذات) خصماً ونقيضاً ، بل لعله كان يلوح درياً للنهضة وطريقاً ، إذ الحق أن سؤال النهضة (لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟) - لا سؤال الهوية - كان هو السؤال الذى فرض نفسه أولاً على ساحة الفكر العربى الحديث . تجلّى ذلك واضحاً فى نصوص الطهطاوى وخير الدين التونسي .. إذ انطلق كلاهما من الإقرار بتخلف (الذات) فى مقابل تقدم (الآخر) وقطعاً بأن لاسبيل لتقدم (الذات) الا عبر استعارة مفاهيم ونظم (الآخر) - الذى هو الغرب - وإدماجها فى بنية وعى الذات من خلال إيجاد مماثله - بدت للأسف مستحيله^(٩) - بينها وبين مفاهيم الفكر الإسلامى التقليدى . وتتأتى الإستحالة هنا من كون المفاهيم الغربية قد تطورت فى سياق وأفق يغاير بالكلية الأفق الذى تسبح فيه مفاهيم الفكر السياسى الإسلامى التقليدى . ولكن النهاية الحزينة لهذه الرؤى النهضوية التى إنتهت إلى تكريس المزيد من التخلف قد أدت إلى تطور الوعى بالآخر من الرفيق إلى النقيض . فقد إنتهى الأمر بمحمد على باشا - أول من باشر عملياً ما عرف بعد ذلك بمشروع النهضة - إلى الإنزواء يائساً ومجنوناً خلف أسوار قصره بعد أن حاصره وسحق - بضراوة بالغة - مشروعه كاملاً ، إثر إبرام معاهدة لندن ١٨٤٠ ، التى أجبرته - وخلفاءه بعده - على ترك مصر مفتوحة الأبواب قماماً أمام مد الرأسماليات الأوروبية النهمّة ، وذلك بعد أن كان الرجل قد نجح فى إغلاقها بصرامة لغل فائض رأسمالى بعينه على بناء حلمه . ولقد كان هذا الفتح الرأسمالى مقدمة لاحتلال سافر تحقق حول نهاية القرن تقريباً . وهنا تبدى خطر (الآخر) كاملاً ، وخاصة حين تكشف الاستعمار سريعاً عن وجه كالح لا يستهدف مجرد استنزاف موارد الأمة وثرواتها ، بل يتعداه إلى التشويه المتعمد لتراثها وثقافتها التقليدية بدعوى إحلال آليات التفكير العلمى المنهجى . وقد تجلّى ذلك صارخاً فى مأساة فرنسة الجزائر . ولقد فرض ذلك - وكان ينبغى أن يفرض - على الفكر العربى ضرورة تجاوز الاستغراق فى (سؤال النهضة) إلى الانشغال بـ (سؤال الهوية) . فإذا تكشف خطاب النهضة ، عند رواده الأوائل عن وعى ساذح بحدود العالم الذى يعيشون فيه ، تجلّى فى ذلك الإستغراق الرومانسى فى الحلم الجميل عن إمكان تقدم (الذات) بمجرد المعرفة بالآخر . ومن هنا فإن هم معرفة الآخر كان وحده على رأس الأولويات . ولكن حضور (الآخر) قصد ابتلاع الذات كان لابد أن يجعل

هم الذات هو موضع الإنشغال . ولعل الطهطاوى - الرائد الأول - قد أظهر إحساسا بتلك الأزمة عبر عنه نصه الملفت "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" ذلك إذا كان " رفاعة لسفره من طهطا إلى باريس ، يمثل فى الواقع مصر بأكملها تنتقل من القرون الوسطى إلى الحياة العصرية" (١٠) فإن قفزته - التى لم يفكر فيها أحد - من "تلخيص باريز" نصه الأول - إلى "الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" تعد بمثابة إعلان كاشف عن حيرة ، أو أزمة ، ذات تأكلها الحسرة من (باريز) ، فذهبت تلوذ بهويتها المهددة فى (الحجاز) وقد ظلت هذه الحيرة بين باريز أو (نموذج الحداثة) والحجاز أو (الهوية المهددة) - التى لم تقتصر على الطهطاوى وحده للأسف - أحد أهم الملامح الجوهرية لفكر النهضة بأسره ، إذ لحق أن نص (الهوية) أو الحجاز- المسكوت عنه غالبا من باحثى الطهطاوى - قد دشن تقليدا احتذاه على الدوام تابعى خطاه من مفكرى النهضة العظام الذين انتهوا - ودون استثناء تقريبا - "على هامش السيرة" وغالبا فى بورتها . ولم يكن ذلك فى الأغلب تكفيرا عن إعجابهم المفرط بالغرب فى بداياتهم ، بقدر ما كان تعبيرا عن أزمة (الهوية) المهددة من جهة ، وبأسا من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم فى تجاوز الأزمة الخائقة التى تعتصر مجتمعاتهم من جهة أخرى . وعلى أى الأحوال ، فإن الفكر العربى سرعان ماتجاوز - تحت وطأة الأخطار المتزايدة - الإحساس الضمنى بأزمة الهوية، إلى ضرب من الوعى الصريح بها تجلّى فى إزدیاد حدة الوعى بالآخر كنقيض ، وتنامى ظاهرة الإحتماء بمفهوم العروبة والإسلام كباطارين صلبين لحفظ هوية الأمة من التلاشى والضياع . وهذا ما أظهرته الفيالق تتوالى ، على مدى القرنين إلى الآن ، تذور عن حمى الأمة.. تحت راية الإسلام حينًا ، وحينًا آخر تحت راية العروبة وأحيانا أخرى كثيرة تحت راياتهما معا . تبقى أخيرا الإشارة إلى تجاوز الفكر العربى للإستغراق فى (سؤال النهضة) إلى الانشغال (بسؤال الهوية) ، لم يكن يعنى أن (سؤال الهوية) ، إذ الحق أن سؤال النهضة الشهير "ولماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم" يظل - وحتى إشعار آخر - هو السؤال الأكثر إلحاحا فى الفكر العربى . وكل مافى الأمر أن (سؤال الهوية) أصبح مدخلا لسؤال النهضة .

مابعد الانكسار

ومن هذا الحضور النقيض للآخر .. ومن هذه الطبيعة النضالية المواجهة لمفهومى العروبة والإسلام ، راحت بعد حرب الخليج - التى أظهرت الآخر كأشد ما يكون شراسة ودموية - دعاوى كثيرة تلح على "ضرورة التلاقى بين القوى القومية والقوى الإسلامية فى مشروع سياسى حضارى جديد يتلافى سلبيات المشروعين المنفصلين ويقود الأمة العربية على طريق

الانبعاث والنهضة" وذلك بعد أن أثبتت الأزمة "وجود أرضية مشتركة لإقامة نظام فكرى وحركى يجمع العروبيين والإسلاميين الذين يريدون نهضة حقيقية للأمة العربية الإسلامية" (١١) وإذن فإن الحل المطروح للخروج من المأزق الراهن لا يقف عند مجرد التلاقى بين العروبيين والإسلاميين ، بل يتعداه إلى تأسيس نظام فكرى جديد يقود الأمة على طريق الإنبعاث والنهضة . وهكذا يجد العرب أنفسهم أمام وضع مأساوى .. إنهم وبعد قرنين من مباشرة مسمى بالنهضة يجدون أنفسهم عند درجة الصفر فى النهضة . ومن درجة الصفر هذه يبدأ المرء نسج رؤى الخلاص .

لم تكن هذه أول مرة يتبلور فيها الوعى بأن العجز فى مواجهة الآخر يرتبط ، جوهريا ، بإخفاق النهضة . إذ الحق أن العرب كانوا إثر كل إنكسار فى المواجهة مع الغرب يمارسون على النهضة ضروبا من النقد تبلغ أحيانا حد جلدها . ولكن العجيب أن هذه الضروب من النقد لم تتمخض ، ورغم أهميتها القصوى ، عن إنتاج خطاب يفاير بنويا صيغة خطاب النهضة المنقود . وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود - خطاب النهضة - يعيد إنتاج ذاته بلا كلل ، وكأنه عنقاء وأسطورية تنبعث من رماد إحتراقها فى إنكسارتها التى لا تنتهى . فكل إنكسار لمشروع النهضة ، على صعيد الواقع - إبتداء من ١٨٤٠ عام إنكسار محمد على إلى ١٩٦٧ عام إنكسار عبد الناصر - لم يؤد ، على صعيد النظر ، إلى إنكسار مواز لخطابها ، وإستمر خطابها النظرى يعيد إنتاج نفسه بعد كل إنكسار فى صيغ تتباين شكليا فقط . والحق أن هذا الإخفاق فى كسر بنية خطاب النهضة يتكشف - وبلغة هيجلية - عن "شقاء وعى" خطاب النهضة وذلك بمعنى عجز هذا الخطاب عن التغلب على ثنائيته . تلك الثنائية التى تكشف فى عجز هذا الخطاب عن تحقيق التطابق بين صورة الآخر (النقيض) كما بدا فى الواقع ، وصور الآخر (النموذج) التى تبلورت فى بنية النظرية ، وأعنى أن النهضة بدت ، حتى بعد أن فاجأها الواقع بالآخر نقيضا عدائيا عاجزة عن تطوير خطابها النظرى بما يتناسب وهذا الوضع العدائى النقيض للآخر . وهكذا ظل الآخر فى بنية الخطاب النظرى نموذجا للحدث ، رغم كل الانكسارات ، وعند كل تيارات الفكر العربى باستثناء تلك التى قمت رست - تحت وطأت اليأس لا الفهم - خلف موقف سلبي غير فاعل من الغرب . وهذا العجز عن تحقيق التطابق فى بنية خطاب النهضة بين الآخر (النقيض) والآخر (النموذج) يرتبط فى العمق ، بطريقة إنتاج المعرفة المتداولة داخل هذا الخطاب من جهة وبالكيفية التى تكونت بها النخبة الحاملة لهذا الخطاب من جهة أخرى . ولعل أى محاولة لكسر خطاب النهضة ، وهى التوطئة الضرورية لبناء خطاب جديد ، سيكون مآلها الإخفاق ما لم تبدأ هنا .

وإذن فإن كل محاولة خطاب النهضة وتخطى أزمته - من أجل إنتاج خطاب بديل - إنما تتوقف على الوعى بطريقة إنتاج المعرفة داخله وبكيفية يشكل النخبة الحاملة له . إذ يستطيع المرء هنا فقط تجاوز النقد الخارجى للخطاب الذى يتوقف عند مظهر أزمته ، ويتعداه إلى نقد بنيوى باطنى يقف على عقدة أزمته . ذلك أن أداة المعرفة هى عقدة الغزل التى يبتدأ منها نسج نظام الخطاب بأسره ، ودون الوعى بهذه العقدة ، فإن أى محاولة لتفكيك الخطاب لن تؤدي إلا إلى المزيد من التعثر فى شباكه . وأما الوقوف على كيفية تشكل النخبة الحاملة للخطاب ، فإن أهمينه تعود إلى فائدته القصوى - وفى حالتنا خاصة - فى إضاءة جوانب من نظام الخطاب ذاته .

الكل فى واحد

والآن .. لنبدأ بالعقد ؟؟

لعل أول ما يلاحظه المرء مميزا للخطاب النهضة يتجلى فى ذلك التباين الهائل بين التيارات السابحة فى فضائه من ليبرالية وماركسية إلى سلفية وإشتراكية ، ولكن هذا التباين لا يعكس ثراء حقيقيا - لأنه بلا سند واقعى - بل يكشف عن فوضى من التبدل لا بد من الوعى بالمنطق الحاكم لحركتها ، ليتسنى السيطرة عليها ثم تجاوزها . ويبدو أن أهم ما تعكسه فوضى التبدل هذه ، إنما يتمثل فى تردد الخطاب بين صيغ ومنظومات فكرية وأيديولوجية مختلفة يرى فيها دروبا للخروج من أزمات واقعه الضاغطة ولكنها جميعا تخفق فى تجاوز هذه الأزمات ، ربما لأنها جميعا مفروضة على الواقع من خارجه ، ودون أن تكون نتاجا لتراكم وتطور يلحق بنيته الداخلية . ويعنى هذا الفرض على الواقع من خارجه أننا فى كل الأحوال ، بإزاء واقع مستعار . وإنما يأتى التباين بين تيار وآخر داخل الخطاب من مجرد تباين مصدر الإستعارة ، وليس أبدا من تباين طريقة إنتاج المعرفة بين تيار وآخر . فالإسلامى يستعبر تجربة أسلافه العظام ، والليبرالى ينقل عن "روح القوانين" وتراث الليبرالية الأوروبية ، حتى "أن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية (والمقصود لطفى السيد) لم يقم ، بكل ما كتبه ، إلا بترديد الأفكار التى سادت البلدان المتقدمة"^(١٢) وأما الماركسى فإنه لا يتميز عن سابقيه إلا بإستعارته لنص مغاير . وهكذا الجميع يريدو طريقة واحدة تنبنى على مجرد النقل والإستعارة ، ودون أدنى وعى بتباين السياقات التاريخية . وإذن فإن التباين الظاهرى بين التيارات المختلفة داخل خطاب النهضة يعكس توحدا على مستوى البنية العميقة أو طريقة إنتاج المعرفة المتداولة فى

الخطاب . والحق أن هيمنة النقل والإستعارة كآلية ذهنية وحيدة لإنتاج المعرفة داخل خطاب النهضة ، لتكشف عن أنه لا سبيل أبدا لإنتاج المعرفة إلا قياسا على نموذج أو مثال ينقل ويستعار . ومن هنا إدراك الحضور المركزى لفكرة النموذج أو المثال فى هذه الأداة ، وذلك إلى حد أنها تستحيل ذاتيا حال غياب النموذج أو المثال . ومن هنا يدرك المرء السر فى عجز خطاب النهضة عن التحرر من الآخر - النموذج ، حتى حين بدا خصما ونقيضا . إذ ليس بمقدور الخطاب التحرر من هيمنة النموذج أيا كان ، لأن آليته الذهنية هى آلية نقل وإستعارة تستحيل لو غاب النموذج . وهكذا يخلص المرء إلى استحالة التحرر من هيمنة الآخر إلا بالتحرر من هيمنة آلية النقل والإستعارة كأداة لإنتاج المعرفة ، وبدوره يستحيل التحرر من هيمنة هذه الآلية إلا عبر الوعى بما يؤسسها معرفيا . وإذا يتجاوز ذلك مانحن فيه ، فإنه يبقى أن انتاج خطاب بديل لخطاب النهضة العاجز يتوقف على تجاوز إستمولوجيا النقل والإستعارة إلى أخرى تتبلور حول الخلق والإبداع ، وهو طموح يتحقق عبر ممارسة شتى ضروب النقد للآلية الذهنية المهيمنة على خطاب النهضة ، ثم - وهو الأهم - الوعى بما يؤسس هذه الآلية معرفيا ، وهى اللاتاريخية التى يسبح فى فضائها عقل النهضة ، والتى تحتاج بدورها إلى الزحزحة والتفكيك إن كان الطموح هو التجاوز الأصيل .

وأخيرا .. فلنختم ؟

ثمة حسب كثيرين ^(١٣) شواهد عدة على أن تبلورا بورجوازيا شهدته مصر منذ القرن الثامن عشر ، وهو تبلور كان يتنامى بقوة تبدت فى قدرة بالغة على الحشد فى مواجهة الفرنسيين من جهة ، ثم فى القدرة على فرض وليها المرغوب (محمد على) على السلطنة . وحين دب النزاع بين محمد على وعناصر البرجوازية المصرية التى اختارته ، فإن التطور البرجوازى المستقل سرعان ما انقطع . فإذا أرادت البرجوازية (دولة) تحافظ على درجة التطور على وتيرتها ، وبحيث تستمر فى غل الفوائض الرأسمالية من العمل الإقتصادى لصالحها ، فإن محمد على أراد ، على العكس (دولة) تعمل على تسريع وتيرة التطور ، ومن هنا حاجتها إلى ممارسة احتكار اقتصادى كامل يسمح لها بغل الفائض الرأسمالى لخزائنها . وإذا انتهى الصدام إلى قضاء مبرم على عناصر البرجوازية المصرية ، فإن محمد قد سعى يصطنع نخبة من المثقفين تبلور السند النظرى لمشروعه السياسى ، وعلى قمة هذه النخبة كان رفاعة الطهطاوى الذى يبدو مشروعه الفكرى مجرد سند نظرى لدولة محمد على . والحق أن طريقة

تبلور النخبة - التى حملت لواء النهضة فى حضن الدولة ، على هذا النحو ، قد فرض على خطاب النهضة تبعية لا تنفك^(١٤) فهو فى كل صوره وأشكاله خطاب للدولة ، وأعنى أنه لا يمكن "أن يقال هنا سوى أن الاهتمام بإقامة نهضة يكون أساسها قوة الدولة هو ما كان يشغل كوكبة المترجمين المصريين"^(١٥) وهم عناصر النخبة آنذاك . وهكذا حصر الخطاب همه فى بناء دولة قوية ، ولم يول اهتماما إلى تحديث بنية المجتمع المدنى فى العالم العربى . فثمة غالبا دولة قوية ، ولكن لا مجتمع هناك . ويبدو أن هذا الطموح إلى بناء الدولة القوية كان يتجاوز قدرة المجتمع على التقبل ، ولهذا ظلت الدولة - ورغم أخطبوطيتها - كيانا علويا هشا ، وظلت الجماهير ، على الدوام ، محايدة لا تبالى بنهضة وسقوط هذه الدول ، وحتى دولة عبد الناصر - التى لا ينكر منصف ما فعلت لصالح الجماهير الغالبة - كان غريبا - أن تقف الجماهير لا مبالية ومعاول الهدم تطالها ، فخطاب النهضة ، ومن حيث تبعيته للدولة ، خطاب (نخبة) لا خطاب (جماهير) ، ولهذا ظلت الجماهير غريبة عنه أبدا ، وظل هو بدوره عاجزا عن اختراقها ، وعندئذ أراح نفسه بالإمعان فى التعالى عليها واصفا إياها بالرجعية تارة ، وبالجهل تارة أخرى ، وبالغربة عن العالم والاستسلام للقدر تارة ثالثة .. هكذا دون أن يسعى أبدا إلى محاولة فهم واقعها وفكرها الخاص من داخله .

ويرتبط بتبعية خطاب النهضة للدولة أنه خطاب سياسوى بمعنى أن النظرى والثقافى فيه تابعين للسياسى ، هنا كان السياسى ينتج الثقافى والنظرى ، لا العكس ، إذ المفترض أن يكون (السياسى) مجرد تحقق الاكتمال البناء النظرى من علم وفلسفة وفن واقتصاد . ولكن (النظرى) فى النهضة جاء مجرد ذيل للمشروع السياسى وهامش على متنه . ومن هنا فإنه خطاب عاجز عن النماء بحرية ، لأنه مؤطر بحاجيات ومطالب (السياسى) المفروضة عليه سلفا . إن غايته هى مجرد دعم السياسى ، أيا كان ، وحشد أسانيد شرعيته . ويرتبط بذلك أخيرا أنه خطاب ديمى جوجى غير عملى ، "يلتقط فكرة من هنا أو هناك كى يخدع أكبر قدر ممكن من الناس :

إنه إسلامى حين يتحدث إلى الجماهير العريضة ، لاعتقاده أن هذه لن تكون إلا جماهير إسلامية الأيديولوجيا ، وهو ثورى اشتراكى عندما يخاطب الشرائع الاجتماعية المعنية كالعمال والفلاحين وصغار الكسبة ، وهو عروى عندما يتحدث إلى الفئات المتعلمة والجماهير العريضة والمناضلة ، وهو إصلاحى - تحديثى ساعة يلتقى بالشريحة البورجوازية والتجارية

والمالكة ، بل إنه سلفى مع السلفيين وتحديثى مع التحديثيين^(١٦) . إنه فى كلمة واحدة خطاب كل شىء إلا النهضة .

لعل الطريق يبدأ من هنا فقط لكسر النهضة العاجز من جهة ولنسج رؤى الخلاص من جهة أخرى .. رؤى يكون فيها الخطاب ، خطاب إبداع لا نقل ، خطاب مجتمع لا دولة ، خطاب جماهير لا نخبة ، خطاب علم لا ديماجوجية وبالإيجاز خطاب نهضة حقيقية .

هوامش

- (١) لعل أعمال الماوردي وأبو يعلى والغزالي وابن تيمية مجرد دالة على هذا التطور .
- (٢) أنظر مثلاً لاحصراً :
- ج . هـ . راندال : تكوين العقل الحديث ، جزآن ، ترجمة جورج طعمة ، (دار الثقافة ومؤسسة فرانكلين) ، بيروت الطبعة الثانية ، ١٩٦٥ .
- رين برينتون : تشكل العقل الحديث ، ترجمة شوقي جلال (عالم المعرفة . الكويت) ، ١٩٨٤ .
- والترودنى : أوروبا والتخلف فى أفريقيا ، ترجمة أحمد القصير ، (عالم المعرفة ، الكويت) ١٩٨٨ .
- بيسرجالية : نهب العالم الثالث ، ترجمة المقدم هشام الأيوبي وذوقان قرقوط (دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) ، القاهرة بدون تاريخ .
- (٣) ابن خلدون : المقدمة ، ج ٢ ، نشرة على عبد الواحد وافي (دار النهضة مصر) ، القاهرة ١٤٠١ هـ ، ص ٧٥٥ وما بعدها .
- (٤) أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية .. نشأتها وفوها فى القرن التاسع عشر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢١٦ .
- (٥) عبد الرحمن الكواكبي : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت ١٩٧٥ ، ص ٤٨ .
- (٦) محمد عمارة : العروبة فى العصر الحديث ، (دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٦٢ .
- (٧) خاصة نصه الأشهر (معالم فى الطريق) الذى يعد الإنجيل النظرى لفصائل مؤثرة فى تيار الإسلام السياسى فى مصر الآن .
- (٨) وأعنى كتابات "أبو الأعلى المورودى" والحسن الندوى على وجه الخصوص .
- (٩) أنظر : كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة (المركز الثقافى العربى) ، الدار البيضاء ١٩٨٧ .
- (١٠) أنور عبد الملك : نهضة مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ١٣٦ .
- (١١) مجلة المستقبل العربى : ملخص ندوة "أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربى .. وجهات نظر" مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ١٤٨ ، بيروت ١٩٩١ ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(١٢) عبد الله العروى : الأيدولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عتيانى ، (دار الحقيقة ، بيروت) الطبعة الرابعة ، ١٩٨١ ، ص ٤٥ .

(١٣) يشار هنا خاصة إلى أطروحة بيترجران عن "الجذور الإسلامية للرأسمالية فى مصر .

Islamic roots of Capittalism, Egypt 1760-1840 (American Uniniversity press)1982.

وكذلك إلى : سمير أمين : أصول الازدواجية فى الثقافة المصرية : تأملات فى نشأة الرأسمالية فى مصر فى القرنين والتاسع عشر ، مجلة المستقبل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ٧٣ ، عام ١٩٨٥ ، ص ٧٣-٨٤ .

(١٤) رغم أن بناء الخطاب يرتبط ، على هذا النحو ، بالتطور فى مصر خاصة ، إلا أنه ذو دلالة بالغة بالنسبة للتطور فى كل العالم العربى .

(١٥) أنور عبد الملك : نهضة مصر ، سبق ذكره ، ص ١٥٢ .

(١٦) ميشيل كيلو : حول أزمة فكر الطبقة الوسطى السياسى ، (مجلة الوحدة) ، المجلس القومى للثقافة العربية ، الرباط العدد ٤٦ ، ٤٧ أغسطس ١٩٨٨ ، ص ٥٩-٦٧ .

إعادة كتابة الناصرية إسلامياً (قراءة فى مكر راشد الغنوشى)

فؤاد السعيد

تعددت الكتابات والندوات التى تناقش العلاقة بين الاسلام والعروبة والقومية العربية بشكل ملحوظ فى السنوات الأخيرة ، ويمكن إرجاع هذا الاهتمام إلى ذلك الشعور بعدم الارتياح للتناقض المفتعل بين الاسلام والعروبة أو بين الفكر والحركة الإسلامية والقومية ، وهو الشعور الذى نلمسه لدى قطاع عريض من جماهيرنا العربية ذات الثقافة والانتماء العربى الإسلامى ، والتى انقسمت خطأ بين هذين التيارين السياسيين كنتيجة سلبية لحالة "الانشطار الثقافى" التى فرضت علينا ولانزال نعانى من آثارها المدمرة .

إن إعادة هذه العلاقة إلى نصابها الصحيح فى المستقبل المنظور لا يتحقق فقط من خلال الحوار السياسى - العملى الذى يهدف للوصول إلى حد أدنى متفق عليه من الأهداف السياسية المرحلية بين الطرفين - رغم ضرورة ذلك وأهمية القصوى - ولكنه يتحقق فى الواقع من خلال عملية شاملة للجدل الاجتماعى تهدف للوصول إلى مستوى الراهن إلى نقطة التقاء صحيح بين عنصرى نهضته : الأصالة والمعاصرة ، وعلى المستوى السياسى بين التيار الإسلامى الذى لعب دوراً هاماً فى الحفاظ على هويتنا وبين تيار التحرر القومى الذى قدم أنضج تجربة للمواجهة العصرية لمشكلات الواقع فى تاريخنا الحديث .

وكما يشارك المنتمين للحركتين الإسلامية والقومية فى هذه العملية التاريخية ، فإن قطاعاً عريضاً يشارك فيه أيضاً ممن فضلوا الوقوف عند نقطة ما بين هذين التيارين التاريخيين حيث حسهم التاريخى الناضج إلى أهمية لعب دور هام فى بناء تيار مستوعب لأفضل ما فى الخبرة التاريخية لهذين التيارين التاريخيين .. وهو ما تبلور خلال السنوات الأخيرة فى العديد من الدوريات الفكرية والعديد من الأسماء لمفكرين يمكن وصفهم بأنهم اسلاميون وعروبيون فى ذات الوقت ، أصوليون وعصريون بنفس القدر .. إلا أن هذا التركيب الفكرى الجديد لا يزال فى طور التكوين والبناء ، وهى العملية الفكرية التى يحمل إنجازها بشير خير كبير لهذه الأمة .

وفى هذا السياق الأعم لفهم العلاقة بين التيارين الكبيرين للأمة فإن كل محاولة يبذلها الفكر القومى - الناصرى نحو استيعاب وإعادة النظر فى دور الاسلام كمتغير حضارى - ثقافى أساسى فى تشكيل رؤيتنا للعالم وبالتالى المشروع السياسى الملائم لهذه الأمة هى محاولة فى الاتجاه المطلوب ، وبنفس القدر فإن كل خطوة يخطوها الفكر الإسلامى نحو الانفتاح على العصر بثقة والتعامل مع معطياته بشكل واقعى لا مثالى هى أيضا خطوة فى ذات الاتجاه التاريخى .

فى حدود هذا المنظور وهذا الفهم تكتسب التجربة الإسلامية الراهنة "حركة الاتجاه الإسلامى" فى تونس والأطروحة الفكرية لزعيمها راشد الغنوشى .. تكتسب أهميتها ومغزاها، إضافة إلى كونها تمثل أحد المرات النادرة التى تبلور فيها هذا الطرح الفكرى الإسلامى المتقدم فى وعى تيار سياسى وتجسد فى حركة سياسية ، ولم يقف عند حدود الجهود الفكرية المحضة لمفكر أو لعدد من المفكرين كما كان الحال بالنسبة للأفغانى أو لمحمد عبده ، أو كما هو الحال بالنسبة للعديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين ظلت أطروحاتهم الإسلامية المتقدمة فى واد بينما الحركة الإسلامية فى واد آخر ، لها مصادرها الخاصة فى تشكيل فكرها ونهجها وحركتها .

الوعى الإسلامى المعاصر فى تونس

بالرغم من حداثة الحركة الإسلامية فى تونس ، فإنها أصبحت واحدة من ألمع الحركات السياسية المعاصرة وأكثرها إثارة للانتباه من قبل العديد من الباحثين والمهتمين بشئون المنطقة.

وتقول المؤشرات الأولية الخاصة بالسمات العامة للحركة أن المكون الأساسى لها هو شباب مثقف ، حديث السن نسبيا ، ويشير د. عبد الباقي الهرماسى إلى أن أكثر من ٥٠ ٪ تقريبا من عضوية الحركة لم يبلغوا الثلاثين من أعمارهم وأنهم أدنى أعمارا - بوجه عام - من أعضاء اليسار ، وأن الحركة قد نجحت فى الانتشار بين القاعدة الطلابية والأوساط الريفية والقطاع النسائى - رغم غياب هذا القطاع الأخير عن الحياة السياسية والنقابية فى تونس بوجه عام .

ويؤكد الهرماسى أن الإسلاميين يمثلون القراء التونسيين الأكثر التزاما والأكثر استيعابا وأن "أغلبية القيادات الوسيطة . تقرأ مجلات شرق أوسطية مثل (المستقبل العربى) و(دراسات عربية) معبرة بذلك عن اهتمامها بالوطن العربى بنفس الدرجة التى يهتم بها

القوميون العرب والماركسيون" (١) أما مراجعهم الفكرية فتتضمن محمد باقر الصدر (٥٤٪) وعلى شريعتي (٣١٪) اللذان يعدان نموذجين واضحين للاجتهاد الإسلامى المعاصر لحل مشكلات العصر فى مجالات الفلسفة والاقتصاد والاجتماع ، بالإضافة إلى سيد قطب (٣٥٪) الذى عبر عن نفس الروح خاصة فى مرحلته الفكرية الأولى .

إن شبابية الحركة وارتفاع مستواها الثقافى ظاهرة واضحة حتى على مستوى القيادة العليا للحركة ، فتتبع البيانات الشخصية لسبعة من أبرز قيادات الحركة يظهر أن متوسط أعمارهم (٤٠ عاما) أكبرهم راشد الغنوشى (٥٢ عاما) وأصغرهم يبلغ من العمر (٣٦ عاما) ، وكلهم بلا استثناء حاصلون على شهادات جامعية عالية وثلاثة منهم بدأوا دراساتهم العليا لدكتوراة السلك فى باريس - منهم الغنوشى نفسه والذى اضطر للانقطاع عن تلك الدراسة بسبب ظروفه العائلية - وتتوزع تخصصاتهم بين دراسة الفلسفة (٢ منهما الغنوشى) والاقتصاد "٢" والحقوق "١" والتربية والتعليم "١" والأخير مهندس للطاقة الشمسية (٢) .

كما يؤكد الهرماسى على تجذر الحركة فى التركيبة الاجتماعية التونسية حيث تنحدر معظم العضوية من الفئات الفقيرة وأبناء الموظفين والعائلات المنعدمة الدخل ، وأصولهم الثقافية غير علمانية بوجه عام (٤٨٪ من آباء الأعضاء أميون ، ٢٧٪ ذو تعليم ابتدائى ، ١٩٪ تعليم زيتونى) ويلاحظ غياب نسبة ذات وزن لآباء المتعلمين تعليماً علمانياً عالياً وفقاً لنتائج البحث الذى أشرف عليه الهرماسى .

وبالإضافة إلى هذه المؤشرات الأولية فإن المؤشرات الفكرية تدل على تقدم الأطروحات الفكرية والسياسية للحركة - مقارنة بأى حركة إسلامية على المستوى العربى - بالنسبة للموقف من الغرب أو من قضايا العدل الاجتماعى أو المرأة .. أو أسلوب التعامل مع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى ، لدرجة تفردا ببروز حركة "الإسلاميين التقدميين" التى تتبنى فكر "اليسار الإسلامى" كانشقاق عن الحركة الأم (الاتجاه الإسلامى) .. الخ المؤشرات التى تجعل من الظاهرة الإسلامية فى تونس أمراً يستدعى الدراسة والتفسير .

ويرجع بعض الدارسين الأمر إلى كون تونس تمثل "شريطاً ساحلياً ضيقاً بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية ، وهو ما جعلها تتلقى المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها .. فكانت مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعيد إنتاجها" (٣) .

لقد أتت الحركة الإسلامية في تونس منذ بداية السبعينات في أعقاب واحدة من أكثر تجارب التحديث على النمط الغربي تطرفا ، وأكثرها شدة في الإنقطاع عن الجذور الإسلامية بهذا المجتمع ، بدءا من تصفية "الزيتونة" وصدر مجلة - أو قانون - "الأحوال الشخصية" التي منعت تعدد الزوجات وأقرت حق التبني مع إلحاق المتبنى بالنسب .. الخ ، وانتهاء بإفتاء الرئيس بورقيبة بشرعية الإفطار في رمضان للمساهمة في عملية التنمية عندما بدأ بنفسه وشرب كأسا من العصير على الملأ أثناء وقت الصيام .

أما المناخ السياسي الذي صارعتة الحركة فكانت تسيطر عليه الأفكار الماركسية لواحد من أقدم الأحزاب الشيوعية العربية ، ولذلك فقد وجد أعضاء الحركة الوليدة أنفسهم منذ بدايتها "أمام تحديات معرفية حقيقية من زملائهم الماركسيين والعلمانيين الذين يردون حقائق الطبيعة وأحداث التاريخ .. إلى مناهج معرفية تقدم المادة وتنكر الغيب وتقدم على الفكر وتجعل الصراع الطبقي محركا أساسيا للتاريخ ، ومن الدين مجرد نتائج ثقافي تاريخي يعبر عن مرحلة من مراحل تطور الصراع الطبقي في تاريخ الإنسانية"^(٤) وهكذا اتضح لهم أن الاعتماد على التراث القديم والمحدود الذي تناول المشكلات المعرفية والمنهجية بشكل تقليدي هو أمر غير ممكن في ساحة ثقافية تتصارع فيها هذه النظريات والمناهج المعاصرة .

وبالإضافة إلى هذين المتغيرين الخارجيين : تجربة التحديث الغربي المتسارع وقوة الأطروحات اليسارية في تونس ، فقد تفاعلت عدة عوامل داخلية في تشكيل مسار الفكر والحركة الإسلامية في تونس ، ويصنف الغنوشي هذه العوامل إلى ثلاثة ، أولها التدين التقليدي التونسي : التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية .

أما ثاني هذه العوامل الداخلية فهو التدين السلفي الإخواني القادم من المشرق والذي يقوم على العودة إلى الأصول ومحاربة الطرقية والبدع ويدعو إلى حاكمية الله وتكفير الأنظمة القائمة ويقدم النص على العقل ويضخم الجانب العقائدي والأخلاقي على حساب جانب الواقع الاجتماعي .

وأخر تلك العوامل هو "التدين العقلاني" (اليسار الإسلامي) الذي يؤكد على التراث العقلاني في الإسلام (المعتزلة والتيارات المناوئة للسلفية والحركات السياسية المعارضة كالشيعة والخوارج والزنج) وبالتالي فهم يوجهون النقد الجذري للإخوان ويعيدون الاعتبار للمدرسة الإصلاحية : عبده والكواكبي والأفغانى والطهطاوى ومثليها في تونس : خير الدين والحداد ويعتمدون تأويل النص على ضوء المقاصد التي هي الهدف الأساسى للعمل الإسلامى.

ويرى الغنوشي أن لقاء هذه التيارات لم يكن ممكنا دون القيام بتنازلات متبادلة بينها سواء تمت بوعى أو بدون وعى وأن "التدين السلفى الإخوانى ولئن استمر عنصرا فعلا فى التركيبة ربما أكثر قوة من العنصرين الآخرين ، إلا أن دوره مع اقتراب الثمانينات قد أخذ يتراجع لصالح الواقع وتحت ضغطه أى لصالح العقلانية ضد التعامل المثالى أو التاريخى مع الإسلام"^(٥) وانتهى الأمر إلى اعتبار أن "الإخوان تجربة وليسوا النموذج وأنهم اجتهدوا إسلامى وليسوا الإسلام"^(٦).

لقد كانت تونس فى حاجة إلى زعامة فكرية قادرة على تمثل كافة المؤثرات الفكرية فى الحركة السياسية ، سواء على مستوى الجدل الداخلى للحركة الإسلامية بين "الجمود السلفى" و"التطرف العقلانى" - وهو ما تمثل فى أطروحة الغنوشي التى لا تحيد عن الجوهر الإسلامى الأصيل فى الوقت الذى تنفتح إلى أقصى مدى ممكن للتفاعل مع الواقع ومشكلات العصر - أو على مستوى الجدل الأعم بين التيار الإسلامى والتيار القومى حيث قدم الغنوشي أيضا واحدة من أنضج الإجابات على سؤال : الإسلام والعروبة .

ولقد كان الرجل مؤهلا للعب هذا الدور بحكم تكوينه الفلسفى الذى أتاح له شمولية الرؤية وسعة الأفق والقدرة على التأليف والتركيب بين العناصر الفكرية المختلفة المصادر بشكل أصيل ، إبداعى لا تلتفى ، وهو ما يفسر صدق أطروحته ومصادقيتها فى الأوساط التونسية والعربية والإسلامية .

لقد توصل الغنوشي إلى قناعة بأن التيارات المطروحة على الساحة السياسية العربية لا تفى بالمطلوب ويميز بين ثلاثة تيارات أساسية ، التيار الإقليمى التابع المعبر عن أنظمة سياسية حاولت "إرساء مفهوم علمانى للدولة والمجتمع يستوحى نماذجه من الغرب .. وأضافت إليه إلغاء البعد العربى متخذة ضمن حدود ضيقة فلم يكن أمامها غير الإرقاء فى أحضان الغرب من أجل الاستعانة به ، بل توكيله فى حل مشاكلها"^(٧) وإذا كان موقف الغنوشي هو الرفض بل والعداء لهذا التيار الإقليمى ، فإن موقفه هو موقف التفاعل النقدي مع التيارين الآخرين : التيار الإسلامى والتيار القومى .

نقد الفكر السياسى الإسلامى المعاصر

يرد الغنوشي قصور الحركة الإسلامية إلى أسباب داخلية تتعلق بالبيئة الذاتية للحركة وفى مقدمتها غط التفكير السائد هذه الحركة والذي لا يزال "مشبعا بمثالية عصر الانحطاط ، لا يتصل بالواقع إلا من خلال نصوص تجمد فهمها على ضوء مقولات ومفاهيم تبلورت فى

عصور أقل ما يقال عنها أن تختلف إلى حد كبير عن عصرنا" (٨) وهو ما أدى إلى أن تظل القاعدة الإسلامية - مهما كانت واسعة "ضئيلة الفعالية والتأثير لأن تكوينها الثقافي يعزلها عن وسطها ويحرمها من فهمه" .

(إنها) تطرح مشكلات غير التي يحس بها الناس ويتألمون منها" (٩) ولا يكتفى الغنوشي بهذا التقويم النظري العام للحركة بل يخطر خطوات هامة في تحليل ومناقشة أمثلة واقعية للعديد من القضايا مثل الموقف من الغرب ومن القضية الاجتماعية (والطبقة العاملة) وقضية المرأة في المجتمع الإسلامي .. إلخ .

فنتيجة لهذا الموقف النقدي أعيد النظر في الرؤية التي كانت سائدة عن الغرب باعتباره شرا مطلقا وعلى كافة المستويات ، و تم التأكيد عوضا عن ذلك على أهمية الفصل "بين الوجه السياسي الإمبريالي للغرب المؤيد للاستبداد في بلادنا والحليف الكامل للكيان الصهيوني والناهب لثرواتنا وبين الوجه الآخر للغرب كتجربة حضارية في عمارة الأرض وإثراء التجربة الوجودية للإنسان .. (١٠) فإذا كان الغرب سلسلة من الأخطاء - والتساؤل للغنوشي - فكيف استطاع أن يفرض هيمنته قرونا طويلة على العالم ؟

ويؤكد الغنوشي على الإيجابيات الجزئية لحضارة الغرب - والتي يجب الاستفادة منها - مثل تحرير الإنسان من الإحساس بالعجز في مواجهة الطبيعة وإذكاء روح المغامرة والإبداع الإنساني في كل مجال واتباع الطريقة العلمية في بحث الأمور والإعلاء من قيمة الحرية والكرامة الإنسانية .. إلخ .

إلا أنه يرى أن هذه الإيجابيات الجزئية لم تتكامل معا في رؤية موحدة للعالم ، إذ بقيت جزئية متفرقة حيث "فشل العقل (الغربي) فشلا ذريعا في تقديم نظرة شاملة موحدة لكيان الإنسان ، فمنذ جزأ ديكارت كيان الإنسان إلى جسد ونفس وعجز عن اكتشاف العلاقة بينهما .. تركز الاهتمام على الجسد باعتباره امتدادا قابلا للقياس .. فالتقط الماديون هذه النتيجة ليدفعوا بها إلى مداها الطبيعي : إنه لا حاجة لنا إلى البحث خارج هذه الدائرة" (١١) وانتهى الأمر بالعلم إلى "إنكار الحقيقة الروحية (للإنسان) التي لم تقع في شباكه والتي لا تخضع لأدواته وتحليلاته .. و"أصبح علم النفس بلا نفس ودرست الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء" (١٢) .

وفي النهاية فإن حضارة الغرب القائمة على العلم وحده فشلت في أن تقدم للإنسان معنى لوجوده وهدفا لحياته وموازن ثابتة لأخلاقه مما أنتج إحساسا حادا بالقلق واليأس والشعور

الإنسانى بالعزلة وساد مبدأ اللذة كنتيجة طبيعية لفقدان مبدأ أعلى يوجه فاعلية الإنسان .. " وما الاستعمار ونهب موارد الشعوب الضعيفة وزرع أجسام غريبة فى كيانات الأمم كإسرائيل لإضعاف تلك الأمم وضمان استمرار استغلالها إلا ثمارا لهذه الفلسفة المادية" (١٣)

والجدير بالملاحظة هنا أن الغنوشى يفرد لمزايا الغرب صفحات قد تزيد عن تلك التى يفرد لها سلبياته ، وأنه يرى أن الاستفادة من تلك المزايا التى كانت أسبابا لنهضته أمر له نفس أهمية الرعى بسلبياته وذلك على عكس ما هو سائد فى الفهم الإسلامى المعاصر بوجه عام .

من "التطور البشرى " إلى "التجديد الإسلامى"

وإذا كان الغنوشى يتعامل مع الآخر الحضارى (الغرب) دون حقد أو رفض مسبق ، بل بنظرة موضوعية تقوم على المعرفة الدقيقة له ورصد ماله من إيجابيات ومن سلبيات ، فإن هذا الموقف لم ينشأ من فراغ بل إنه يتأسس على رؤية نظرية فى "فلسفة الحضارات" والقوانين التى تحكم علاقاتها وتطورها عبر التاريخ حيث يرى أن "ظاهرة التطور وهى من الظواهر الكونية العامة لا يمكن الاستفادة منها فى حياتنا إلا بفهمها أولا ثم الخضوع لقوانينها الخاصة" (١٤)

أما هذا القانون والذى يمكن التوصل إليه باستقراء تاريخ الأمم التى أنجزت حضارات كبرى فهو أنها "اتخذت موقفا مزدوجا من الحضارات الأخرى :

١- باستيعاب مكاسبها وخبراتها العلمية وفنونها العملية .

٢- برفض قيمها وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم" (١٥) وإلا تعرضت شخصية الأمة للاضطراب والازدواجية بفعل تسرب قيم غريبة عن شخصيتها مع ما استعارته من فنون عملية ، ويضرب المثل بالغرب نفسه الذى أخذ التراث العلمى والتجريبى الإسلامى حارصا كل الحرص على أن لا تتسرب إلى حياته .. قيم المسلمين وآدابهم ولغتهم ونظرتهم إلى الكون والحياة والإنسان .

وبرغم اتفاقنا مع الروح العامة لهذا الفهم ، إلا أننا نورد ملاحظتين ، الأولى هى ضرورة ألا يصل هذا الاعتزاز الحضارى إلى نوع من التعصب الشوفينى بل يجب الوقوف موقفا وسطا مابين الانسحاق والتعصب ، أما الملاحظة الثانية فتتعلق بانتقال المعايير والقيم الثقافية من حضارة لأخرى ، فحتى هذه القيم تنتقل بالفعل على المدى الطويل وهو ما يؤكد تاريخ الحضارات الكبرى - على خلاف مايقول الغنوشى - المهم أن يتم استيعاب هذه القيم الجزئية من قبل الحضارة المستقبلية بشكل طوعى ليعاد تركيبها وامتصاصها وقثلها دون قهر ثقافى يستهدف استبدال الرؤية الكلية للكون فى حضارة ما برؤية أخرى مما يوقع فى حالة ضياع الهوية وهو ما يتخوف منه الغنوشى .

ويلخص الغنوشي مفهومه للتطور البشرى بأنه تلك "العملية المزدوجة ، عملية الاحتفاظ بما هو جوهرى من الماضى واتخاذ منطلقا لما يتجاوزه من الحقائق والمكاسب ، فالتطور = احتفاظ + تجاوز" (١٦) فهو يرفض النظرة الماضوية التى ترى المستقبل تكرارا للماضى ، كما يرفض مفهوم التطور الذى يقوم على أساس هدم القديم كله فى ذات الوقت .

ويترب على هذا المفهوم "للتطور البشرى" مفهومه للاجتهاد و"التجديد الإسلامى" باعتبار أنه يتضمن "الاحتفاظ" بالثابت من التراث ونصوصه الملزمة القطعية ، وانتقاء ما يفيد من تجارب وخبرات التاريخ الإسلامى و"إضافة" الاجتهادات المعاصرة لإبداعنا الحضارى إلى أقصى مدى تسمح به الثوابت ودون خوف من الخروج على اجتهادات السابقين (فهم رجال ونحن رجال) ولذلك فإن الغنوشي يؤكد على أن يتم هذا التجديد "مع الحرص كله على أن يكون .. لا حركة هدم متأزمة وإنما احتفاظ مع التجاوز ، وأن يتم فى إطار سلفية أصولية أى فى حدود ما تسمح به النصوص من إمكانيات حتى وإن انتهى الأمر إلى مخالفة اجتهادات سادات قديما أو حديثا" (١٧) .

وتفسر لنا هذه الروح المجتهدة الأصيلة نضج الموقف الإسلامى التونسى من القضايا الاجتماعية مقارنة بالعديد من الحركات الإسلامية التى "ظلت قاصرة عن استيعاب التجارب المعاصرة .. عاجزة عن فهم الواقع الإسلامى وتحليله . فلم تنم فى المسلم الحس الاجتماعى السياسى الشاثر على الظلم والاستبداد والفوارق الطبقية وبؤس الجماهير والنقمة على القوى القمعية والاستعمارية فوحسه العقائدى ضد الإلحاد والزنا وشرب الخمر" (١٨) . على حد قول الغنوشي نفسه .

ونتيجة لهذا التحول وتحت تأثير الثورة الإيرانية عرفت الحركة "تحولا فعليا ، سواء على مستوى المفاهيم أو على المستوى التعبيرى ، إذ بدلا عن الإسلام الجوهر - اللاتارىخى جاء الإسلام الثورى ، وعوضا عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة حل إسلام شعبوى وكلائى ومتحيز للمستضعفين وذو فحوى اجتماعى عميق ، ومعاد للإمبريالية" (١٩) وكان من مظاهر ذلك أيضا تحول الموقف من اتحاد الشغل (العمال) من التصدى للاضرابات بحجة أن الشيوعيون هم الذين يقودونها - ويعلق الغنوشي على هذا الموقف السابق بقوله "وكان الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين" - إلى الدعم القوى لقضايا العمال وإعلان التحيز إليهم وأن العدو الرئيسى هو التبعية فى كل أشكالها والقائمون على حمايتها .

ولكن هذا التجاوز للمنهج السلفى الإخوانى فى فهم القضايا الاجتماعية وغيرها ، لم يمنع الحركة الإسلامية التونسية من الاعتزاز والاحترام الكامل لذلك التراث المعاصر ، كما لم يمنع الغنوشى من اتخاذ موقف المواجهة الفكرية الجادة مع أفكار "اليسار الإسلامى" والتي تبناها إحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشى - تأثرا بأطروحات د. حسن حنفى فى مصر - "والتي تجعل المقاصد الشرعية هى الحقيقة الوحيدة الملزمة من الشريعة.. كما اعتبرت الواقع ميزانا أساسيا لتقويم الأفكار والحكم عليها بما فى ذلك النصوص الشرعية المحكمة" (٢٠) إن هذا الاتجاه - الذى انشق على حركة "الاتجاه الإسلامى" وشكل كيانا باسم "الإسلاميين التقدميين" - "ظل يحتفظ برؤيته الأساسيه حول أولوية العقل على النص ، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة ، العلاقة الجدلية بين العقل والنص .. (أى أنه) يجعلهما فى منزلة واحدة ، مما لا يمكن للأصولية الإسلامية قبوله بحال" (٢١) من وجهة نظر الغنوشى .

وتدعم حركة "الإسلاميين التقدميين" فكرة أن الحركة الإسلامية ، التونسية بوجه عام تتسم بالعديد من سمات "الحداثة" ، فالانشقاق فى هذه الحالة قد جاء بدعوى عدم انفتاح الحركة الأم (الاتجاه الإسلامى) على العصر والواقع وعدم فتح باب الاجتهاد بالقدر الكافى وليس فى اتجاه المزيد من التحجر على النصوص والانكباب على الماضى كما هو الحال فى العديد من ساحات العمل الإسلامى ، كما أن الخلاف دار ويدور حول قضايا موضوعية لاتتعلق بصراعات على الزعامة أو أشكال من "الشللية السياسية" .. الخ ، فموضوعاته تتعلق بمحتوى الخطاب الإسلامى ومنهج التغيير وأسلوب العمل .. وهى الموضوعات التى يتم تأصيلها فكريا ونظريا عبر تدارس موضوعات مثل طبيعة الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الدينية بوجه عام ، والمنظورات السوسولوجية المختلفة فى فهمها .. الخ (٢٢) وهى القضايا الخلافية التى كان على الغنوشى ورفاقه أن يواجهوها بتنقيح أطروحاتهم التى تعمل فى الساحة ، وهى أيضا الخلافات التى تمت ممارستها فى مناخ من الموضوعية النسبية التى حافظت على تقاليد الاحترام المتبادل مما شكل حالة تفاعل جدلى غير مسبوق فى الساحة الإسلامية المعاصرة .

الفكر القومى وافتقار "رؤية العالم"

والحقيقة أن تقدم أطروحات الغنوشى الإسلامية غير منبت الصلة أيضا عن تجربته السياسية الأولى التى تفاعلت بحرارة مع حركة التحرر القومى وفى قلبها الثورة الناصرية ، التى تعاطف معها فى شبابه الأول وشهد إجهاضها بعد زخمها فى الخمسينيات والستينيات ثم صعود الحركة الإسلامية .. كل هذه التجارب عاينها الغنوشى عن قرب خلال وجوده

بالقاهرة فى مطلع الستينات للدراسة الجامعية ثم انتقاله لاستكمالها فى دمشق - بسبب تدهور العلاقات التونسية المصرية - والتي ظل بها حتى عام ١٩٦٨ حيث انخرط نهائيا فى صفوف التيار الإسلامى .

ويمكن للمرء أن يتجاوز فيقول أن أطرحات الغنوشى هى فى جوهرها محاولة إسلامية أصيلة لتمثل وإعادة إنتاج طموحات وأهداف حركة التحرر القومى فى العدل والحرية والمساواة والوحدة ، تلك الأهداف "التي - على نبلها وضخامة الجهود التي بذلت فى سبيلها - لم يزد منها وطننا إلا بعدا" (٢٣) على حد قوله .

ولا يركز الغنوشى على التفسيرات الشائعة التي ترجع إجهاض حركة التحرر القومى إلى دور العوامل الخارجية متمثلة فى قوى الرجعية والإستعمار - رغم إستنكاره لها - ولكنه يؤكد على تفسير داخلى هيكلى كامن فى نسقتها الفكرى ، فقد "عجزت حركة التحرر العربى.. عن تحسس نبضات الجماهير ، منبته عن همومها وقيمها وعواطفها" (٢٤) وعندما فصلت بين "الموقف العقائدى للمواطن والموقف السياسى والاجتماعى تحت تأثير الفكر العلمانى العربى.. (مما جعل) الدعوات الاجتماعية والسياسية إلى الحرية والعدالة مجرد شعارات جوفاء لا يسندها أى أساس عقائدى يؤصلها ويؤججها ويحرك طاقات النضال من أجل تحقيقها" (٢٥).

وتحتاج هذه النقطة الجوهرية إلى وقفة تأمل ، فالغنوشى يقول لنا أن المشروع السياسى - الاجتماعى لا يمكنه أن يستمر فى النجاح إلا إذا استند - وبلغه الفلسفة المعاصرة - على "رؤية كليه للعالم" ومنظور حضارى خاص نابع من ثقافة الأمة ، وإلا تعرض هذا المشروع السياسى للفشل رغم نبل أهدافه .

والواقع أن استقرار مسار العديد من التجارب الثورية يشير إلى صدق تلك المقولة النظرية، فالثورات الثلاث الكبرى فى عصرنا الحديث : الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة الروسية ما كان لها أن تكتسب دلالتها وصدقها لو لم تأت مستندة - فى أهدافها السياسية المتباينة - إلى رؤية للعالم مستقرة فى الذهنية العامة لحضارة الغرب وهى الغربية الحديثة للعالم التى أتت على أنقاض الرؤية القروسطية للعالم فى أوروبا ، وهو ما يفسر نجاح تلك الثورات السياسية والتفاف شعوبها حولها آنذاك ، واستمرارها فى إنجاز مرحلتها التاريخيه حتى تبدأ إرهاصات لتحول جديد فى "رؤية العالم" فتبدأ فى فقدان مصداقيتها .

أما مشروعات النهضة العربية الحديثة - على اختلافها - فقد أتت فى لحظة حيرة وعدم إستقرار وتنازع ما بين هذه الرؤية الحديثة الآتية من الغرب وبين تلك الرؤية الدينية التقليدية التى كانت نتاج عصور الانحطاط - وليس الازدهار - فى تاريخنا . لقد وقفت حركة التحرر القومى فى موقع ما فى المنتصف بين هذين الخيارين ، منفتحة على العصر وغير مستعدة للانقطاع عن جذورها الحضارية فى ذات الوقت .. ولكنها - للأسف - جاءت فى لحظة الحيرة وطرح السؤال ، لا فى لحظة اليقين وامتلاك الإجابة ، وهو ظرف تاريخى موضوعى لم يكن هناك مفر منه ، وهو ما يفسر لنا افتقاد حركة التحرر القومى للنظرية المتكاملة ناهيك عن تلك الرؤية المتكاملة للعالم .

وكان لابد أن تمر سنوات وتتوالى تجارب وخبرات حتى تبدأ إرهاصات تشكل هذه الرؤية مع جيل الغنوشى من إسلاميين وقوميين .

وإذا كان الغنوشى يؤكد على ضرورة "تجذير" مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية فى الحرية والعدالة ، فإن هذا "التجذير" عنده ليس واحداً فى كافة المجتمعات ، بل يرتبط بالخصوصية الثقافية لكل حضارة "فالحرية والعدالة إنما نمت فى أوروبا فى ظل ثقافة معينة ذات تصورات معينة للإنسان والحياة والوجود" (٢٦) وهذه هى "رؤية العالم" التى يطلق عليها العاملون فى الساحة القومية اسم "المنهج" والتى دأب مفكرون القوميون على بذل المحاولات لبلورته والذى وصل إلى أوضح صوره فى منهج "جدل الإنسان" للدكتور عصمت سيف الدولة.

ولكن إذا كان المنهج عند القوميين هو قوانين عامه موضوعيه تصلح لكل البشر وتستقى من تأمل تطورهم التاريخى فى كل زمان ومكان ، فإن "رؤية العالم" عند الغنوشى هى نسق من المعايير والمسلمات والعقائد والقيم الثقافية تجاه الإنسان والحياة والوجود تخص بعينها دون غيرها ، تستقى من "فحص دقيق لمكوناتنا الثقافية التى يمثل الإسلام محورها" (٢٧) وفى النهاية فإنه يرى " أن أى عمل تغييرى نحو الأفضل وأى منهاج للحياة يجب أن ينبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الإنسان ووظيفته فى الوجود وعلاقته ببقية عناصر الكون ووسائله الأساسية فى الإدراك والمعرفة" (٢٨) .

ولهذا السبب الجوهري يحرص الغنوشى على التمييز بين مفهومين للعروية ، الأول هو المفهوم الثقافى للعروية على اعتبار أن اللغة العربية هى وعاء لتلك الرؤية الاسلاميه للعالم مصدر العقائد والقيم والنظم ، وأن العروية هى معطى موضوعى واقعى يشكل انتماء " لاسبيل إلى إنكاره أما المفهوم الثانى الذى لا يقره الغنوشى فهو العروية عندما تتحول إلى

أيديولوجية علمانية متكاملة تجد مصادرها الفكرية فى العلمانية الأوربية وتطرح باعتبارها دين يزاحم الدين ويصير على الحلول محله .

ويأسف الغنوشى لأن الفكرة الإسلامية قد "طوردت .. من الحقل القومى .. كما طوردت الفكرة القومية من الحقل الإسلامى .. وتسنى للمستعمر أن يدفع ذلك الصراع إلى أوجه لتجذير التمزق داخل الوطن العربى وتكريس عقدة الصراع والعداء والحساسية بين الفكرتين الإسلامية والقومية" (٢٩) .

وينتقد الغنوشى الدعوات الدينيه التى "رفضت .. مفاهيم القوميه جملة دون تمييز بين مستوياتها المختلفه ، مستوى الوجود الواقعى والمستوى المثالى الأيديولوجى ، فالعروبة فى المستوى الواقعى الموضوعى هى معطى واقعى لا يمكن التنكر له أو الانسلاخ عنه ، إلا يتنكر الانسان لذاته والانفكاك عنها ، فكما أن الهنـدى لا ينفك عن هـنديته والفرنسى لا ينفك عن فرنسيته ، فكيف ينفك العربى عن عرويته وهى رصيد أساسى لتوحيد المشاعر والأفكار والوحدة السياسية والتحرر الإقتصادى من الهيمنة الاستعمارية والتحرر من الغزو الثقافى شريطة أن يعانق الإسلام روحها" (٣٠) .

ويفسر لنا هذا الموقف النظرى ، موقف التأيد السياسى النقدى من قبل الحركة الإسلاميه فى تونس "لكل محاولة للوحدة بين قطرين أو أكثر فى الوطن العربى والإسلامى على اعتبار أن الوحدة تمثل إتجاها صحيحا فى خط التاريخ والاعتقاد" (٣١)

إن أطروحات الغنوشى والحركة الإسلامية التونسية قد لا ترضى القوميين بشكل كامل - وهو أمر غير وارد وإلا تطابقت المواقف ولم تعد هناك قضية لتناقش بين الطرفين - ولكنها بلا شك الأطروحات الإسلامية الأكثر قربا من الفكر القومى - الناصرى سواء على مستوى منهج التفكير أو على مستوى الموقف من الاجتهاد والتجديد الإسلامى أو بالنسبة لفهم القضية الاجتماعية أو العلاقة بين الإسلام والعروبة ، وهى خطوه كبيرة على طريق التقارب السياسى ، بل والتطابق الفكرى كمحصلة إيجابيه لجدل تيارى الامه الرئيسيين وهو الطريق الوحيد المثمر فى مواجهة المحاولات الدؤبة لإذكاء حالة "الإنشطار الثقافى" فى جسد أمتنا العربية الإسلاميه .

هوامش

- (١) محمد عبد الباقي الهرماسي ، الإسلام الاحتجاجي في تونس (بحث مقدم إلى ندوة : الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط (١) ، أغسطس ١٩٨٧ ، ص ٢٥٧ .
- (٢) إعتمدنا في استنتاج هذه النتائج على البيانات الشخصية الواردة في : محمد الهاشمي الحامدي أشواق الحرية : قصة الحركة الاسلامية في تونس ، دار القلم ، الكويت ط (١) ١٩٨٩ .
- (٣) مصطفى التواتي ، الحركة الاسلامية في تونس ، كتاب "قضايا فكرية" القاهرة ، الكتاب الثامن ، أكتوبر ١٩٨٩ ، (عدد خاص عن : الاسلام السياسي الأسس الفكرية والاهداف العملية) ، ص ٢٠٠ .
- (٤) محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٧ .
- (٥) راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي) ، نقلا عن كتاب : حكة الاتجاه الاسلامي في تونس ، بحوث في معالم الحركة مع تحليل ونقد ذاتي (٣) ، ص ٣٦ .
- (٦) نفس المصدر ، ص ٣٧ .
- (٧) راشد الغنوشي ، العروة والاسلام ، (نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (١) ، ص ١٣٧) .
- (٨) راشد الغنوشي ، الفكر الاسلامي بين المثاليه والواقعيه ، صحيفة الوحدة التونسية ٨٢/٥/٢٩ ، ٨٢/٦/٥ (نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (٢) ، ص ٨٨) .
- (٩) نفس المصدر ، ص ٩٣ .
- (١٠) محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٦ .
- (١١) راشد الغنوشي ، من جديد .. نحن والغرب ، مجلة "المعرفة" ، (١/٨/٧٨ ، ٢٠/١١/٧٨) ، نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (١) ، ص ٩٨ .
- (١٢) نفس المصدر ، ص ٩٨ .
- (١٣) نفس المصدر ، ص ٩٩ .
- (١٤) راشد الغنوشي ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، "الغرياء" ، عدد (٦) سنة (٦) ، سبتمبر ١٩٨٠ ، (نقلا عن مقالات للغنوشي جمعها أعضاء الحركة ، دار الكروان للطباعة والنشر والتوزيع باريس ، ص ٢٤) .

- (١٥) راشد الغنوشي ، التطور = احتفاظ + تجاوز ، المعرفة " ، عدد (١٥) سنة (٢) ، ١٩٧٤ ، (نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامي في تونس (١) ، ص ٤٧ .
- (١٦) نفس المصدر ، ص ٣٨ .
- (١٧) راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس ، (مصدر سبق ذكره) ص ٩٣ .
- (١٨) راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٨ .
- (١٩) محمد الباقي الهرماسي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦٦ .
- (٢٠) محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٦ .
- (٢١) راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١ .
- (٢٢) أنظر على سبيل المثال لا الحصر : عبد العزيز التميمي وصلاح الدين الجورشي وكمال بن يونس ، قراءة من الداخل لواقع العمل الاسلامي : من أجل تصحيح الوعي بالذات ، مكتبة الجديد ، تونس ، ١٩٨٥ .
- (٢٣) راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ، ص ١٣٣ .
- (٢٤) نفس المصدر ، ص ١١٣٤ .
- (٢٥) نفس المصدر ، ص ١٣٥ .
- (٢٦) راشد الغنوشي ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، (مصدر سبق ذكره) . ص ١٦٩ .
- (٢٧) نفس المصدر ، ص ١٦٩ .
- (٢٨) محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٦ .
- (٢٩) راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٩ .
- (٣٠) نفس المصدر ، ص ١٤٤ .
- (٣١) نفس المصدر ، ص ١٤٦ .

البديل الثالث فى فكر

مالك بن نبي

عزازى على عزازى

"لكى لانكون مستعمرين ، يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار" هذه هي المقولة الرئيسية التى أرسلت اشعاعها النورانى فى كل ماكتبه مالك بن نبي ، فأضاءت حلبة الصراع حوله .. هذا الصراع الذى عاينه وعاصره وانكوى به فى باكورة أيامه ، وهو الصراع بين الفكرة والوثن كما يقول .

فقبل الاصلاح والثورة كان التراث الوثنى يعيش فى أعماق الضمير الشعبى الذى شكلته القرون المليئة بخرافات الدراويش ، وإذا كان "غول" الدراويش قد صرعه الإصلاح ، فإن غولاً قد ظهر أيضاً ، وهو لا يشترط وجود أولياء أو أحجبة ولكن أوثان سياسية ، وبطاقات للتصويت ..

أما الفكرة الثانية التى سيطرت على الاتجاه العقلى والمنهجى عند بن نبي فكانت الاية الكريمة التى تقول "إن الله لا يغير ما بقوم ، حتى يغيروا ما بأنفسهم" ، وهذه الآية هي أساس نظرية مالك ، فانشغل - فى انتاجه الفكرى - بتقديم التبرير التاريخى والنقدى للعقلى لهذا الأساس الربانى ، ويعتبر - بن نبي - أن هذا التبرير هو أصل القوانين التى تحكم إطراد الحضارات ، وهنا ينبثق حل المشكلة ، كنتيجة حتمية لهذا الدرس التاريخى .

والنظرية عنده ، تتكون جزءاً فجزءاً ، بطريقة منطقية ، طبقاً للتكوين الأساسى لكل حضارة ، حيث تتكون من الانسان .. والتراب .. والوقت .

وإذا طبقت هذه النظرية على بلاد العروبة ، فانها تستوجب تكييفاً للإنسان الأمى ، والتراب البائر ، والوقت الضائع .

ويطرح بن نبي أراءه النظرية على محور التجديد الاسلامى الذى يتجلى فيه قطبا النهضة : الروح والفن : لتشرق بعدها شمس المثالية على الكون ، وينتمى بن نبي لمدرسة الاصلاح التى قادها "بن باديسى" فى عشرينات هذا القرن والتى نجحت فى إيقاظ الشمال الأفريقى من سباته العميق فى ظل الادارة الاستعمارية .

وخرج بن نبى من طوفان الأفكار - بحقيقتين ، الأولى عن أثر الفكرة الدينية فى مركب الحضارات ، سالكاً فى ذلك مسلك التحليل النفسى الذى يبين بوضوح أكبر جانباً من "الظاهرة" إذ يكشف عن التأثير المباشر للفكرة الدينية فى خصائص الفرد النفسية . ولذلك فهى تلعب دوراً رئيسياً فى تكوين وتطوير الواقع الاجتماعى ..

أما الحقيقة الثانية ، فهى أن الاستعمار ليس مجرد عارض ، بل هو نتيجة حتمية لإنحطاطنا .. وقد نجح الاستعمار - فى رأى مالك بن نبى - فى استغلال الصراع الدائر بين الفكرة والوثن الذى أصبح طابعاً جديداً للمأساة الجزائرية فى تفريق وقزيق الشعب الجزائرى، وبعبارة قواه الداخلية .

فى الوقت الذى انطلقت فيه الأفكار وتصارعت وتسارعت إلى التجديد ، وكان منهم الوهابى، والكمالى ، واللادينى ، والسلفى ، ومنهم من اقتصر على دعوة تحرير النساء .. الخ.

وينطلق بن نبى فى رؤيته للقومية من نقطتين :

النقطة الأولى : والتى يمكن أن نطلق عليها الرؤية الواقعية الموضوعية ، والتى تبدأ من الجزء لتنتهى إلى الكل ، أو التى تستطلع الدائرة الأصغر وتستحلب كل ذراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، باعتبارها نقطة على السطح الجغرافى العربى والاسلامى تتشابه كثيراً مع غيرها من النقاط ، وهو اتجاه مبنى على المكابدة والمعاشة لقضية النهضة والتخلف فى الجزائر والتى تأثرت بكل عوامل التخلف التى أصابت شقيقاتها العربيات ، وتم رفدها أو حقنها بمسكنات التجديد على النمط الغربى بتأثير الإدارة الاستعمارية .

ويرفض (بن نبى) النظرة الكلية المجردة التى لاتنطلق من بؤرة مضيئة بالتفاصيل ، فالواقع القطرى هو الذى أملى عليه قناعاته الفكرية والفلسفية الكليه .. والتى حاول من خلالها أن يطرح فكرة البديل الثالث بعد نقده العلمى والموضوعى للرأسمالية والشيوعية .

والنقطة الثانية : والمتعلقة بقضية القابلية للاستعمار والتى أضاء الحديث فيها فى ثلاثه فصول من كتابه "شروط النهضة" فتحدث عن المعامل الاستعماري ، ومعامل القابلية للاستعمار ، ومشكلة التكيف .

والاستعمار عنده ليس مجرد ظاهرة عارضة بل هوفكرة دائمة عند الشعوب المتخلفة التى ترقد فى سباتها العميق ، والتى تحارب حكوماتها كل أفكار الاستيقاظ ، وتقود معركتها من أجل ثبات الأفكار القائمة واستقرار آليات النوم القهرى للشعوب .

فالاستعمار يسخرنا بعلمه وجهلنا . كما يرى بن نبى : وهو لا يتصرف فى طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا الاجتماعية والنفسية والتاريخية والثقافية ، وأدرك مواطن الضعف والقوة .. ويخرج بن نبى من هذه القضية بأهمية أن ندرس الاستعمار دراسة علمية كما درسنا هو ، حتى أصبح يتصرف فى مواقفنا الوطنية وحتى الدينية من حيث نشعر ولا نشعر ، "فالزرار" الذى يصنع به الاستعمار معجزاته لازال على أتم الاستعداد للعمل ، فهو "مستقر" فى نفوسنا .

وينتقد بن نبى نموذج الكاتب التقدمى الذى يتخذ موقفاً ضد الاستعمار على الصعيد السياسى ، أما فى حلبة الصراع الفكرى ، فيأتى موقفه منحازاً إلى صفوف الاستعمار ، ومنظومته الفكرية ، ويحدث ذلك أيضاً مع كثير من التيارات والمدارس السياسية المهاجرة والمحلية .

وربما أدت صراحة الأفكار التى ناقشها بن نبى لمصادرة انتاجه الفكرى الكبير والتقييم عليه من جانب الحكومات والقوى السياسية الأخرى على حد سواء فحاصروه فى الرقعة الجزائرية ، بينما صلب فكرته قائم على فلسفة الدوائر من الجزائرية إلى العربية والأفرو آسيوية إلى الإسلامية ثم الانسانية .

(من الجزائرية إلى العربية)

وفلسفة بن نبى فى البدء بالحالة الجزائرية كنموذج لمشروعه الفكرى ، أنه لا يمكن فصل مغامرة "الفكرة" عن مغامرة "صاحبها" فصلاً تاماً ، وقد اختار مالك بن نبى أن يكتب بمبدأ الواقع الجزائرى الذى عاناه وعاش تجربته الفكرية ، وثمة سبب آخر يكمن فى يقينه الراسخ ، برفض فكرة الاستعمار "المشجب" أو ما يسمى بالعامل الخارجى أو ما يسميه البعض بفكرة المؤامرة فى التاريخ ، ويقيم بن نبى فكرته على أساس إرادة الداخل ، ويقدم جهده الفكرى بغية استئصال أذرع الاستعمار الداخلية ، ونسف منظومته الفكرية عبر الصراع الفكرى الندى بيننا وبينه ، وهى الوسيلة الوحيدة القادرة على شل قدرة الاستعمار عن حرية العمل والحركة فى البلاد المستعمرة .

يوليو فى مشروع بن نبى

يقول مالك بن نبى فى كتاب الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة : "إن ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت من أهم حوادث الصراع الفكرى ، حيث أنها كنست عهد فاروق وأذنت بعهد جديد ،

وكان لهذا الحدث تأثير الشرارة الكهربائية التي انطلقت في وعى الأمة العربية والاسلامية .. وبذلك دخلت التاريخ فكرة معينة تمثل شخصية جديدة تدخل مسرح الصراع الفكرى" (١) ولكن يجب أن نتصور بجانب ذلك ، مدى اهتمام المراسد المختصة إزاء ظهور هذه الفكرة ، انهم سجلوها في الحال ، وأبلغوا عنها فوراً .. ويضيف بن نبى قائلاً : وعلى أثر ذلك سئرى شخصية ثانية تدخل المسرح وهى الاستعمار .. لقد بدأت المعركة فعلاً تزداد حرارة ، بمقتضى تفاعل رأى العام مع حوادث القاهرة ، ولقد أبدى الضمير الجزائرى مثلاً اهتماماً متزايداً لقضية الاصلاح الزراعى والملكية ، حينما سجلتها الثورة المصرية بين أهدافها الأساسية ، ووجد الشعب الجزائرى نفسه فى هذه القضية حيث استهدف الاستعمار فى تخطيط سياسته للاستيلاء على التراب وتخطيط طبقة الفلاحين" (٢) .

وبالتالى فالنظرة لثورة يوليو تكتسب أهميتها عند مالك بن نبى لكونها تمثل نوعاً من المبادرة أو المبادأة الفكرية التى انفردت وحدها بممارسة الصراع الجدى مع الفكرة الاستعمارية ، خاصة أن ترسانة يوليو الفكرية قد جاءت محملة بالقوانين التى حلم بها بن نبى على صعيد القضية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وقد خاض الاستعمار معركته مع يوليو ليس فى مصر فحسب وإنما على الصعيد العربى والاسلامى والعالمى ، فحارب فكرة الاصلاح الزراعى وتعديل الملكية أكثر مما حارب لبقاء وجوده العسكرى فى المنطقة .

فالثورة عند بن نبى فكرة تستجيب لظروف ومتطلبات المكان والزمان ، وتنجح هذه الفكرة بمقدار علميتها ، وقدرتها على رصد وتحليل مناطق الضعف والقوة فى نسيجها الاجتماعى والاقتصادى والسياسى وفى علاقتها بالخارج أيضاً .

أما مجرد الحديث عن الاستقلال ، مجرد الاستقلال المعزول عن فكرة النهضة المستقلة والبناء الفكرى المتنامى ، وعمق التوجه الوطنى والقومى والمعادى للاستعمار ، دون ذلك لن يكون الاستقلال استقلالاً .. وضرب بن نبى نموذجاً لذلك باستقلال تركيا الكمالية - آنذاك رغم تحولها إلى قاعدة للتجسس لصالح أمريكا (٣) .

ثقافة المشروع القومى

بعد أن يستعرض مالك بن نبى تعريفات الثقافة فى أصلها اللاتينى وظلاله العربية يخلص إلى أنها "أسلوب حياة تضافى عليه الفاعلية الاجتماعية مزيداً من الخصوصية بالاضافة إلى أى تعريف نظرى تجرىدى خالى من العملية" (٤) ، وبالتالى الثقافة العربية تمثل لمشروع الهوية

الحضارية العربية والاسلامية ، ويستشهد بن نبي فى تعريفه لخصوصية الثقافة بقول ماوتسى تونج : "وربّ شىء جديد فى مرحلة تاريخية معينة يصبح قديماً فى مرحلة تاريخية أخرى" ويضيف مالك لهذا التعريف قوله : ولو صح هذا بالنسبة لمجتمع واحد معين فى حقبتين مختلفين من تاريخه ، فكم يكون صحيحاً بالنسبة لمجتمعين مختلفين ، قد اختلف فيهما عمر التطور الاجتماعى" (٥)

ويؤرخ مالك بن نبي لتطور قضية الثقافة فى العالم العربى ونقلها من برائن التقليد وفخ التغريب بجملة قالها الرئيس الراحل جمال عبد الناصر فى العيد الذهبى لجامعة القاهرة ، حينما وجه خطابه إلى مستمعيه من الأساتذة والطلاب قائلاً : "إننى جئت لأضع على كاهلكم مسؤولية المستقبل" (٦)

وبذلك قطع عبد الناصر شوطاً كبيراً بالفكرة والممارسة فى نقل الثقافة العربية من الطور الإصلاحي والتقليدى إلى المنافسه على المستقبل وصناعته أيضاً .

والاسلام طرف أصيل فى معادلة بن نبي الفكرية ، لا باعتباره مجرد نصوص أو عبادات تمارس فقط لكن باعتباره المكون النفسى والثقافى فى البناء الاجتماعى والذى لا يستطيع أى منصف فى التحليل والدراسة أن ينكر تأثيره وخصوصية دوره الإيجابى . بعد تنقيته من مما سطره الدراويش والمغرضون وحسنو النية أيضاً ، فهو القوة الإيجابية الأساسية التى تجعل للجهاد العربى المسلم مغزى آخر لم يوجد عند أى حركة تحرر فى العالم ، ويستشهد على ذلك بالمصير الذى أدت إليه حركات التحرر فى أمريكا قبل الاستعمار الغربى وكذلك بعض حركات التحرر فى آسيا وأفريقيا وأوروبا .

والاسلام يلعب دوره فى تشكيل الأقانيم الأربعة التى بناها بن نبي (الفكرة - المجتمع - الأرض - الوقت) فى إطار دورة الحياة ، والفكرة عنده معيارها الأساسى استقامة الرؤية الوطنية . وتقديم بديل فكرى يوقظ الأنا النائمة ويسلحها - عقلياً - باتجاه الآخر .

والمجتمع عنده بناء نفسى وثقافى تدخلت فى صنعه عشرات المكونات ، ومن ثم فتحليله يحتاج إلى الاستعانة بأكثر من أداة ومنهج بحث ، أما الأرض أو التراب كما يسميها بن نبي فهى أحد العناصر الرئيسية التى تكون الحضارة إذا ماتوفر المركب الدينى ، وهو حينما يبحث عن موضوع التراب لا يبحث فى خصائصه وطبيعته ولكن الحديث دائماً حول قيمته الاجتماعية المستمدة من قيمة مالكيه وأصحابه ، فحينما تكون قيمة الأمة العربية مرتفعة ، وحضارتها متقدمة يكون ترابها غالى القيمة والعكس بالعكس (٧).

أما الوقت أو الزمن فيقول فيه بن نبي "الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل ، وفى عالمنا العربى والاسلامى يتحول الوقت إلى عدم لأننا لاندرک معناه ولاقيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية ^(٨) . ويربط مالك بين فكرة الزمن والتاريخ . والذي يتحدد بمعناها هذا معنى التأثير والانتاج .

اقتصاد الانسان العربى

يتحدث بن نبي فى كتابه "المسلم فى عالم الاقتصاد " عن أهمية إنشاء حلقة اقتصادية كاملة ، عربية فى خطوة أولى ، إسلامية بالتالى ، سيكون تحقيقها أحسن دليل على الاعتدال فى التفكير والتطبيق ^(٩) ، مستعيراً قول خرشوف "إن أحسن دليل على صحة أفكارنا هو نجاحها الاقتصادى" ويستبدل بن نبي كلمة (صحة) بكلمة (صلاحية) مبرراً ذلك بقوله "فى نطاق الأفكار التى تخضع إلى تطبيق اجتماعى ، فالنتائج لا تترتب على "صحة" الأفكار المطبقة ، بقدر ماتترتب على "صلاحيتها" .

وينادى بن نبي بفكرة "تسريع التاريخ" من خلال توحيد الامكانيات والحاجات بما يمكن أن يوفر شروط الاكتفاء الذاتى أى الحلقةالاقتصادية التى تستطيع الانغلاق على نفسها ، إذا ما اقتضت الضرورات الداخلية والخارجية ذلك .

ثم يطرح رؤيته الاقتصادية عن المشكل الإقتصادى العربى لكى يستعيد التراب العربى وظيفته الاقتصادية فيطالب باستعادة العقول العربية المغتربة لأسباب مختلفة منها الأسباب الثقافية التى تتصل بفقدان المبررات الكفيلة بشد العزائم ورفع الهمم إلى مستوى المسئوليات. فى نطاق مشروع شامل تتحد فيه الأيدى والعقول والأموال فى الرقعة العربية أو فى أكبر جزء ممكن منها بقدر ماتكتمل فيه شروط الاقتصاد التكاملى ^(١٠) فى إطار المعادلة الاجتماعية .

القومية والاسلام

نستطيع القول . وبكل يقين - أن العروبة والاسلام أو القومية والإسلام مرادفان لمعنى واحد عند مالك بن نبي ، وتلك سمة خاصة تميز المدرسة الجزائرية فى الإصلاح التى تتلمذت على يد الأفغانى ومحمد عبده وبن باديس وغيرهم . وعانت أكثر من غيرها من فقدان هويتها الثقافية واللغوية ، فضاع أثر الكتابات الإصلاحية والقومية التى انطلقت من الجزائر أو من المهجر

الأوروبي لأن معظمها كتب باللغة الفرنسية (لغة المستعمر) وفطن بن نبى مبكراً لهذه الإزدواجية حينما استضافته القاهرة يوليو ، فكتب بالعربية وترجم ماسبق من إنتاجه للعربية ، ويضرب بن نبى مثلاً على ذلك بكتابة "شروط النهضة" عند ظهور الطبعة الفرنسية له الذى قدمته الصحافة الفرنسية باعتباره مجرد مقالات منشورة فى جريدة "اللوموند" الباريسية بقلم مراسلها فى القاهرة مالك بن نبى وذلك ليحولوا بين الكتاب وبين الضمير الجزائرى دون أن يمنع نشره .. وتلك قضية عانى منها الكثيرون من مفكرى المغرب العربى .

****** ولعل الرؤية المتعلقة بدمج الاسلام بالقومية لاتخص فريق المثقفين والنخبة فى الجزائر فقط بل تخص الشعب فى الجزائر أيضاً ، وبالتالى لايصح القول بأن الجزائر لم تعرف الفكر القومى ولم يخرج من بين ظهرانيها مفكرون قوميون ، فتلك مقولة مغلوطة ، تدحضها - على الأقل - هذه القراءة التى قدمناها لإنتاج مالك بن نبى .

هوامش

- ١- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة - مالك بن نبي - ص ٢٢ - ط دار الفكر - دمشق ٨١ .
- ٢- المصدر نفسه - ص ٢٣ .
- ٣- المصدر نفسه - ص ٤٧ .
- ٤- مشكلة الثقافة - مالك بن نبي - ص ٥٩ - ط دار الفكر - دمشق ١٩٧٩ .
- ٥- المصدر نفسه - ص ٣٧ .
- ٦- المصدر نفسه - ص ٣٦ .
- ٧- شروط النهضة - مالك بن نبي - ص ١٣١ - دار الفكر - دمشق ١٩٨١ .
- ٨- المصدر نفسه - ص ١٤٠ .
- ٩- المسلم فى عالم الاقتصاد - ص ١٢٦ - دار الشروق - بيروت - ١٩٧٢ .
- ١٠- المصدر نفسه - ص ١٢٥ .

نحن والإسلام والعالم الجديد

أحمد بن بله

يقول الفلاسفة أننا نعيش فى زمن "الشك المنهجي" وكثيرون يعتقدون بأن "اللة قد مات" قتيل العلم والتكنولوجيا والعقلانية والتطور . الشك باعتباره منهجا معياريا لكل تأمل فلسفى ليس شيئا جديدا . هو الشك المنهجي ، المتشائم عمدا ، والمتولد عن غرق الأيديولوجيات والمنظومات فى الغرب . لكن هل تبرر مثل هذه المعاينة حكما أكثر تعميما يؤكد "موت الله" فى غير الغرب وفى كل مكان ؟

صحيح بمعنى من المعانى أن الثورة الصناعية التى أدت الى تركيز اقتصادى وسياسى متعاضمين دوما مضافين لانحرافتهما ، وميلاد عقلانية مبتذلة تشكل خلفية النظام كله ، تعطى الأفضلية للكمى وللعلوم الدقيقة زعما ، كل ذلك جعل المصنع كاتدرائية لدين جديد ومن الريح الأصل لكنيسة جديدة ، لكن من يستطيع أن يزعم بأن هذا قد نجح تماما فى الغرب نفسه ؟ ظاهرة جان الثانى ، وجماهير الشباب الغفيرة المتدافعة لتحيتته ، وإشعاع بعض الكنائس فى أمريكا الوسطى والجنوبية التى انحازت للعدل .

من جهته عاش عالم الاسلام ومازال يعيش على هامش مثل هذا القلق ، على هامش مثل أزمات الضمير هذه . كان الله فى عالم الاسلام حاضرا دائما . إنه حاضر فى الأفعال الكبرى كما فى حركات وسكنات الحياة اليومية الأقل شأنا .

بينما الله اليوم غائب عن الاهتمامات الجوهرية للكثيرين فى الغرب ، فان العالم الاسلامى يحيا - وخاصة عند الشباب - فترة من الحماس الدينى لا مثيل لها منذ عقود من السنين .

الانحطاط السياسى الذى أصاب العالم الاسلامى ، أدى احيانا الى الحديث عن انحطاط الاسلام ، وهذا الالتباس فقط ، يدل على جهل كبير بالاسلام . لم يتأثر الاسلام جديا بانحطاطه السياسى . إنه لم يتخل عن حدوده الجغرافية الموجودة إبان تدمير عصابات المغول لبغداد عاصمته السياسية والروحية .

تقييم الانحطاط السياسى نفسه ينبغى أن يعاد فيه النظر ويصحح جديا ، فالخلافة العثمانية ظلت زمنا طويلا بدون نظير فى قلب أوربا نفسها حتى سنة ١٦٨٣ . كما ينبغى أن

يصحح على الصعيد الثقافى : فالحضارة المغولية الباهرة لم تخرب الا فى القرن الثامن عشر بسبب التغلغل الاستعمارى الانجليزى . الا يعيد اسم أكبر الى الذاكرة أبهة حضارة مازال يريقها المعمارى يشير العجب والإعجاب حتى اليوم ؟

مثل هذه الأخطاء مصدرها الخطأ الشائع الذى يخلط ، فيما يتعلق بالاسلام ، بين الزمنى والروحى . وحتى فيما يخص الانحطاط الزمنى فمن الخطأ تأريخه بسقوط بغداد فى ١٢٥٨ أى تثبيته انطلاقا من الانحطاط السياسى للاسلام العربى من مساوىء مثل هذا الخطأ يحو خمسة قرون من التاريخ .

ما كاد حكم خلفاء أكبر يتهاوى وما كاد تقدم العثمانيين يصد حتى ظهرت أفكار جديدة فى العالم العربى . فقد ساعد حكم محمد على فى مصر على بزوغ حركة الإصلاح الدينى والثقافى والنهضة مع ظهور جمال الدين الأفغانى وستبلغ الموجه ، عبر أمواج متعاقبة ، تخوم الإسلام لتحبيه حتى ايامنا هذه ولتركز فى ايران مع الثورة الاسلاميه . بينما الشباب فى كل مكان من أرض الاسلام يتدفق على المساجد مطالباً باستعادة هذه المساجد لوظيفتها القديمة كخلية حية توجه حياة مجتمع يستضىء بنور الايمان بالله .

حركة إصلاحية أخرى تستمد تعاليمها من نفس مصدر حركة النهضة (ابن تيمية) كانت قد ظهرت قبل ذلك فى قلب الجزيرة العربية نفسها . هذه الحركة قادها رجل بارز هو محمد بن عبد الوهاب ، عرفت فيما بعد باسم الوهابية . لكن هذه الحركة بعد أن أحيت كثيراً من الآمال ، بقيت هامشية . بينما أخصب فكر جمال الدين الافغانى إخصاباً دائماً العالم الاسلامى . هذه المساجد التى لاتفرغ وهذه المنارات المتكاثره الشاخصه نحو السماء كصلاة خاشعة ، ندين بها أولاً لتعاليم جمال الدين الافغانى .

جمال الدين هو فكر تجسد فعلاً . لقد كان حقنه من الكظريين - الأدرينالين - انعشت جسد الإسلام . لكن رسالة الإسلام وكذلك الهيبة الروحية والثقافية والسياسية لإسلام الانحطاط السياسى بقت عالقة فى قلوب من آمن به ، لكى لاتفارقها أبداً . حتى عندما يكون هذا الإيمان غير معاش بشكل كامل وغير مضطلع به على نحو صحيح .

سجلت سنة ١٤٩٢ الى جانب سقوط غرناطة حدثاً هائلاً مع بداية مغامرة لانظير لها بالنسبة للغرب لكن أيضاً بداية انحراف سيقوى ، على مر السنين والقرون ، تطورا يجسده ويرمز إليه تصريح العالم الفرنسى لابلاس بخصوص الله ، مؤكداً أنه لم تعد له به حاجة كافتراض فى منظومته الفكرية .

كانت أوروبا عند اكتشاف أميركا تتحكم فى ٩٪ من الكرة الأرضية . ولحظة انهيار الإمبراطورية المغولية فى الهند ، كانت تتحكم فى ثلثها ، وباتت تتحكم فى ثلثى الكرة الأرضية بعد مؤتمر برلين والاققسام الاستعماري للكرة الأرضية حوالى ١٨٨١ . وعشية الحرب العالمية الأولى كانت القارة الأوروبية تسيطر على ٨٥٪ من أراضي القارات الخمس .

إله الغرب

مع ميلاد هذا العالم الجديد ظهر إله جديد : هو الرأسمالية التجارية التى أعقبتها الرأسمالية الصناعية التى ستولد منها الامبريالية . مثل هذا النظام لايسمح بالوجود الدائم لإلهين اثنين فى نفس الوقت . وقد تم هذا على حساب الإله الأول . الأداة التى تغلبت عليه اسمها الباراديجم أو النموذج . هذه الشريحة المقسمة فى الحقيقة والتى تحفر وتثقب بدون هوادة كمشقب العظام . أدى كل هذا إلى نجاحات مدوخة : نزل الإنسان على سطح القمر ، تراجع المرض تراجعاً مشهوداً . اختفت الأوبئة أو كادت انتشرت المعرفة بكثافة - على الأقل فى نصف الكرة الغربى - وبغض النظر عن مضمونها - أما الحسنات المادية فمن ذا الذى يتجاسر على إنكارها ؟

لكن يا لفداحة الثمن الذى دفعه الانسان والطبيعة معا ، وبثمن أى تبذير سفيه ، لأن هذا الإله الجديد ينفث سم الأناية التى بلغت مدى لم تبلغه قط . فى نفس اللحظة التى يعلن فيها "للتحقق إرادتى" .

لقد اعتاد تاريخ الانسانية على التضحيات الفردية والجماعية ، التى قامت على مذبح الطموح و"المجد" لكن هذا الإله سيفتال عرقاً بكامله : العرق الأحمر ، شمال وجنوب أميركا . وسيجعل البيض الوافدين من أوروبا يستأثرون بأرض الهنود الحمر . والذين استطاعوا منهم البقاء لم تكتب لهم الحياة إلا بانطوائهم فى تخوم غابات الأمازون ، أو بحشرهم فى حظائرهم الخاصة التى ليس بإمكانهم مغادرتها لأقرب مدينه لهم إلا اذا كانوا حاملين لجوازات سفر داخل نفس الأرض التى كانت قديماً "موطنهم" . من بقى حيا من هنود أميركا لاحق له فى الحياة الا فى سراديب موت جديده وحتى هنا فهم مازالوا مطاردين . ولكى يقطعوا نسلهم ، ها هم يتعقبونهم . وينشرون بينهم الإدمان على الكحول . وفى نفس الوقت الذى يتعرض فيه هنود أميركا للابادة العرقية ، يتعرضون ايضا لاغتتيال من نوع آخر - اغتيال الروح - لإتمام أضخم عمل تدميرى عرفه تاريخ البشر . إن التصنيف الجسدي لهنود أميركا مازالت متواصله

ليومنا هذا . ففى بوليفيا ، يقتلون بالطعم المسموم كما لو كانوا ذئابا أو كلابا سائبه . عندما يأتون جوعى ليحوموا حول مزارع البيض . فى البرازيل كما كشفت ذلك صحيفة "لوموند" ، ينظم البيض فى غابات الأمازون رحلات قنص لاصطياد الهنود الاميركيين . ومنذ سنوات قليلة اغتيل هنود أميركيون فى كاراكاس . لماذا ؟ لأن سوقها كان يعانى من ندرة الجلود المدبوغة .

ولادة هذا الاله الجديد وهذا العالم الجديد الموسوم باغتتيال العرق الأحمر ، توافقت أيضا مع أخذ زبدة عرق آخر : العرق الأسود بالنخاسة ، المختلفة عن الرق المنزلى ، المعروف فى العالم الإسلامى والذي يريد بعض الغربيين أن يشبهه بها . حتى ولو كان الرق المنزلى نفسه مذلا للإنسانيه جمعاء . لم تنته النخاسة إلا فى القرن التاسع عشر . وليس أبدا لأسباب أخلاقيه - كما حاول بعضهم إيهامه - الدوافع الأخلاقية لم تلعب سوى دور جد ضئيل فى صدور قرار منع النخاسة . لقد منعت النخاسة لأن إنجلترا لم تعد فى حاجة اليها نظرا لتقدم اقتصادها . وكانت إنجلترا تهدف من منع النخاسة مضايقة منافسيها المباشرين وخاصة الفرنسيين . الشجار المتعلق بالرقم الدقيق لاختطاف العبيد السود يبدو فى الواقع مشاحنة سخيفة نظرا لخطورة الموضوع . هل بلغ ١٠٠ مليون انسان ، إذ أن عدد العبيد بلغ ١٠ ملايين باعتبار أن عبدا واحدا يحتفظ به النخاسون الغربيون مقابل ٩ عبيد يقتلون كما يؤكد بعض الباحثين ، أم أن الرقم كان اكثر تواضعا ؟ حتى إذا لم نحتفظ ، على افتراض المستحيل ، إلا برقم ١٠ ملايين الذى لا يستطيع احد انكاره لانه معترف به من الجميع . يكفى ان يتذكر الإنسان لكى يقتنع بما كان بالإمكان أن تكون افريقيا اليوم ، ان إنجلترا لم يكن تعدادها الا ٣ ملايين نسمة يومئذ . وكان لابد من انتظار عصر نابليون لكى تصبح فرنسا بالخمس والعشرين مليون ساكن أكثر بلدان أوروبا سكانا . إذ أن عدد سكانها كان مساويا لعدد باقى سكان أوروبا .

أضف الى ذلك أن المكسيك وحدها كانت تعد ٣٠ مليون ساكن عند قدوم الكورتيس الأسبانى . وبعد ٣٠ عاما انخفض هذا الرقم إلى مليون واحد فقط . هذا وحده كاف لبيان مدى المذبحة التى ارتكبت ضد العرقين الأحمر والأسود .

تقريبا فى نفس الوقت الذى تقرر فيه إلغاء الرق ، كان الاستعمار يحل محله . والإستعمار ليس إلا رقا مقنعا بالكاد ، مرفوقا بنهب ومذبحة كونيتين . فالجزائر وحدها فقدت نصف

سكانها خلال المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر : ٣ ملايين ساكن . ولكى تستعيد استقلالها فقدت مليون ونصف مليون انسان . ومن ذا الذى يتجاسر على تقديم رقم إجمالي لجميع ضحايا المقاومة التي قادها المقراني وانتفاضتى أولاد الشيخ ، وانتفاضة الظهرة وزاعتوتا ومحاولات انتفاضات أخرى محلية . لابد ان نضيف الى كل هذا تلك الحشود البشرية الهائلة من الرجال والنساء والأطفال المحبوسين ١٨ ساعة يوميا بين جدران المصانع ، هذه الكنائس الجديدة ، تلك الحشود البشرية الهائلة باتت تقدم قربانا على مذبح آمون الجديد : الريح .

كنتيجة طبيعية للتركيز الإقتصادي المتعظم دوما من أجل ربح دائما أكثر ، ظهر تركيز سياسى أدى إلى نهايته المنطقية : حربين عالميتين ، الأولى كلفت الانسانية ٢٠ مليون قتيل ، والثانية ٥٠ مليون ، ومن نتائج ذلك أيضا : معسكرات الجنود وغرف الغاز العنصرية ، والجولاج ومستشفيات الأمراض العقلية لمعارضى موسوليني وهتلر وستالين ، قنابل هيروشيما وناجازاكي العنصرية ومبيدات الأوراق التي أسقطت بالآف الاطنان فى فيتنام ، والانهار والبحيرات والبحار الملوثة ، والهواء الملوث أيضا مع رواسبها الاجتماعية .

العنف الأعمى والأثانية

ستقولون إن كل هذه الشرور قد خرجت من جرة باندورا خطأ . إنها بالعكس حلقات فى نفس السلسلة يشد بعضها بعضا ويبشر أحدها بالآخر ، وأولها متضمن سلفا فى آخرها . من أول هندي اميركى اغتيل إلى مبيدات الاوراق فى فيتنام ، يوجد فى نفس المنطق المرعب الذى حدد إنحرافا فى مسيرة المصير البشرى لم ينبج من شره أحد .

التبذير ، هو بالتأكيد حطام هذه الأشياء ، هذا التلوث الذى يعلن إفلاس النموذج الذى قامت عليه الحضارة الحديثه بكاملها . بهذا الإطار الضيق الذى يقدمه الإنسان ، بهذا الانتقاص لكل ما يجعل حياته نوعية ، بالهواء الذى يتنفسه ، وبالماء الذى يشربه ويلعب فيه ، بالمعمار الذى يخنقه والذى يجعله كل أسبوع يبحث بحثا مسعورا عن فرار قصير الى الطبيعة نفسها التى يعمل جاهدا على تدميرها دون رحمة . لكن التبذير هو أيضا وخصوصا تبذير الانسان . فكل واحد يؤثر فى الآخر كنوع من الفعل ورد الفعل . هذا الجرم يطال الغرب والشرق معا .

اعرف بالتجربة أن ما قلته حتى الآن يقلق الكثيرين فى الغرب . وسيجد فيه بعضهم نبرات عنصريه ضد الغرب . لكن ذلك سيكون افتثاتا على الكلمات . لا أريد أن أقيم

محاكمه للغرب كله ، الذى شيد الكاتدرائيات ، غرب القديس اوجيستان والقديس توما الأقوينى .

لقد انتج الغرب رجالا ونساء أجلاء ، وأنا أجدر من يتحدث عن ذلك . أنا الذى كان على أن أعد صداقاتى الوثيقة خلال حياة مضطربه . وقد وجدت دائما فى الغرب مثل هذه الصداقات . وهذا مالا أنساه . إن الأمر يتعلق فقط باصدار حكم على مرحلة تاريخية سيطر عليها الغرب لا أكثر ولا أقل . من الذى لا يرى أن حصيلة هذه المرحلة التاريخيه - لا تاريخ الغرب كله - لها جوانب سلبية بل كارثيه لشعوب كثيرة غير غريبه ، لكى لا نقول على أعراق بأكملها - خاصة العرق الحمر - بل انها فى نهاية المطاف سلبية حتى بالنسبه للغرب نفسه . من الذى لا يرى أن هذه الحضارة التى ولدت منذ خمسة قرون تقريبا قائمة على قبر الهنود الحمر ، وأن عظاما بشرية هائلة قملأ الارض حول مائدة الوليمة المنصوبه ؟ لماذا لا يسمح بالخوض فى هذه المسألة الخطيرة الا تلميحاً لا تصريحاً ؟

واقعه واحدة تكفى لفهم ما تقدم فهما أفضل . منذ بعض الوقت بدأت وسائل الاعلام تتحدث عن الهنود الحمر ، عن الفظائع التى لحقتهم وماتزال تلحق بهم . صدرت كتب وصفت بجديده وموهبه مآساتهم ، موت روحهم ، إبادةهم كأقلية التى تتم إبادةتهم كنوع إنسانى التى بدأت منذ خمسة قرون والتى ما زالت متواصلة حتى اليوم كما رأينا ذلك من قليل .

لكن من ينددون بهذه المأساة يكتفون ، كما فى السيرك الرومانى ، برفع الإبهام نحو السماء لكى يطلب عدم الإجهاز على الضحية "كفى ، شيئاً من الرحمة" هذا ما يقولونه للإنسانيه .

كم هو عدد الذين يطالبون بشيء غير الرحمة للهنود الحمر الأمريكيين ؟ المطالبه مثلاً باسترداد الأمريكيين لممتلكاتهم ، وقبل كل شيء بأرضهم وثقافتهم . ولن يكون ذلك سوى وضع الأمور فى نصابها الصحيح . بالطبع ، هذا أمر لا يعقل ، ضرب من الهذيان أليس كذلك ؟

هل بسبب "لانازا" (وكالة الفضاء الاميريكيه) ومخزون القنابل النوويه المودوعه فى بطن الولايات المتحدة ، والقوه الهائلة لأسلحة الدمار التى تكسدت فيها ؟ لكن ليس بسبب ذلك فقط : بل أيضا بسبب جيفرسون ، لنكولن ، جامعة بركللى ، ومعهد ماساشوتش بل بسبب جون هاين وأرثر ميللر أو كل ذلك مجتمعا وهو مايشير الابتسام ، نعم ، ابتسامه الرثاء عندما نستحضر موقفا آخر مختلفا تماما عن موقف الاسترحام أو موقف الإصبع المرفوع الى السماء

بالرغم من أن التاريخ قد برهن على أن لاشيء بنهائي وأنه يعرف كيف ينتظر طويلا وطويلا جدا احيانا ، ليزكرنا بهذه الحقيقة . نادرا ما يعفوا التاريخ عن الجرائم الكبرى . إبادة الهنود الاميركيين ارتكبت ضد عرق بكامله . لكي لا نتحدث عن الجرائم التي ارتكبت ضد السود ، سكان المستعمرات واليهود الغجر . يكفي أن ينظر الانسان حوله وان يلقي نظره ثاقبه على ماهو قيد الحياة . سيتضح عندئذ ان موت الهنود الاميركيين طويل جدا . ورغم انهم ملاحقون حتى فى قلب الأدغال الأمازونية فانهم يثيرون تقريبا فى كل مكان ببطء ولكن بيقين ، موجة متصاعده من الجنوب نحو الشمال . منذ الآن فى خمس جمهوريات أمريكية وسطى وجنوبيه يمثل الهنود الحمر أغلبية السكان .

التاريخ والطبيعة ويد الله تعرف الطريق الأفضل لاصلاح مظالم جريمة من أكبر الجرائم فى تاريخ البشر . هذا الإصلاح للجريمة هو أولا ديموغرافى . وجميع المكائد ، الفكرية والمادية ، ولوقف تزايد عدد سكان الهنود الحمر لم تجد نفعا . لكن اصلاح هذه الجريمة يأخذ احيانا شكلا سياسيا عندما لا يلجأ الى حمل السلاح كما فى غواتيمالا . بالتأكيد "لانازا" حاضرة تصوب صواريخها نحو السماء ، لكن اقول لمن تطمئنهم هذه الصواريخ المصوبه نحو السماء لاتنسوا المثل الآسيوى القائل : "عندما يشير الإصبع إلى القمر ، يرى الأحمق الإصبع" .

الإسلام التقدمى

فى مواجهة العلم ، والتكنولوجيا ، والعقلانية وتطور "الشك المنهجى" عند الفلاسفة المجدد ، أليس الإسلام فى هذا السياق ملجأ ، محاولة للتعلم بالماضى امام الخضات الإجتماعيه والثقافيه التى لم يسبق لها نظير على وجه هذه الارض ؟ اسألوا انفسكم . اذا كان علينا ان نتحدث عن ملجأ ، فإنه ينطبق اكثر ماينطبق على هذا الجزء من الشباب الغربى الحائر الباحث عن دين جديد ودخيل ، وعن آلهة جديده . الإسلام لايرفض استخدام العقل . وهذا تحصيل حاصل . وانما هو يرفض استعمال العقلانيه للعقل . وبالمناسبه ، فمن المفيد التذكير بأن الكوجيتو "أنا افكر فأنا موجود" قد صاغها حرفيا تقريبا الغزالى . أى قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون . وليس من المستبعد نظرا لشهرة الغزالى فى أوروبا يومئذ أن يكون ديكارت قد أخذها عنه . لكن الغزالى استخدم الكوجيتو استخداما مختلفا قاده الى التصوف . اختياراتى ليس هذا مكانها . وهذا ما احب التأكيد عليه . رغم أنى أكن احتراما كبيرا للغزالى الذى يعتبر أحد أفضل الأدمغة فى تاريخ البشر ، فإنى أقف بالحري إلى صف ابن

رشد فى السجال بينه وبين الغزالي . واعتبر أن أحد أسباب الانحطاط الأيدلوجى للإسلام يعود إلى ان مجهود ابن رشد لم تقع متابعتة ، وأن العلم الاسلامى لن يأخذ نوبته ويلعب دوره . النوبه ستنتقل الى الغرب وأولا بواسطة القديس توما الاكوينى حتى فى دحضه لأفكار ابن رشد .

فى حين أن الله قد طرد من الحياة فى الغرب وحل آلهة آخرون محله ، فإن الغالبية العظمى من المسلمين لاتعترف إلا بإله واحد : إله الاسلام . وهو نفس إله الكتاب من اليهود والمسيحيين .

قدرة الاسلام على تعبئة الناس فى اتجاه التقدم لاحتاج الى برهان . فالتاريخ يشهد عليها بوضوح ، من وجه شعبنا نحو التحرر غير الإسلام ؟ أليس افتراء على الكلمات أن ننسب للقومية معنى غير معناها الحقيق عندنا ؟ عندنا فى الجزائر ، فى المغرب ، فى تونس ، فى مصر والسوان وفى كل مكان من دار الإسلام فى مواجهة كل التحديات الخارجيه وخاصة التحدى الإستعمارى والامبريالى . وعندما كانت جميع قناعاتنا تهتز وجميع أحلامنا تتلاشى ، ألم يكن آخر ملجأ لنا ، الذى هو غالبا رمز النصر هو الله أكبر ، الذى يحيى الهمم الخامدة ، وينزل الخوف فى القتال فى حرب رمضان كما فى طهران . فى غره نوفمبر ١٩٥٤ كما فى زمان الأمير عبد القادر ، من حرب الريف إلى حرب الحاج عمر فى افريقيا السوداء ، من حرب المهدي فى السودان إلى حرب عمر المختار فى ليبيا .

فى كل مكان ، عندما كنا نظن أننا قد أصبحنا نزرع تحت الأغلال ، فإن هذه الصيحة ، هذه القذيفه الناريه التى نرمىها فى وجه العسف والطغيان والحيوانيه كانت دائما تتصاعد من صدورنا تمجيذا لله وتشريفا للإنسان . والتقدم أليس هو قبل كل شىء حرية وكرامة ؟

أما فيما يخص قدرة الاسلام على "التعبئة فى منظور تقدمى" فلا بد من أن نعرف مضمون هذا التقدم . ماهو التقدم المقصود ؟ هل التقدم الذى يقود إلى الاندهاش أمام ادوات مجتمع الاستهلاك ، التى هى قادرة على نقل الانسان إلى القمر ، لكنها فى نفس الوقت تملأ ثلث المستشفيات بضحايا الأمراض العقليه ؟ هل التقدم الذى يجعل رواد الفضاء يضربون الرقم القياسى فى الدوران حول الأرض مدة ١٠٠ يوم ، لكنه يسجن ٧٠٪ من المسنين فى ملاجئ العجائز ، التى هى تمهيد للموت ويجعلهم يفضلون رفقة القطط والكلاب (بنسبة عائله الى اثنتين فى فرنسا حيث تبلغ الميزانية السنويه لصيانة الكلاب وحدها حوالى ٤٠٠ مليار فرنك

قديم) ؟ هل التقدم الذى يحل رموز الجين (عنصر الوراثة) ولكنه يقدم بسخاء (٣٠ مليون دولار) للمنظمة العالمية للصحة لتمويل مشروع مكافحة الأمراض الاستوائية التى تكبل مليار انسان وتجعل حياتهم جحيما ؟ هل التقدم الذى لا ينفك يضاعف الهبات الرسمية للمساعدة فى نصف الكرة الشمالى لتعويض الخراب الذى لا يعوض الذى احدثه فى نصف الكرة الجنوبى ، خراب هذا العنف الأعمى الذى يعود اليوم اليه والذى لا يستثنى حتى الأطفال المختطفين أو المقطعين إربا لقاء قديه ؟ هل التقدم الذى يبدو انه سيعود بنا من جديد الى الطاعون الأسود ومشتقاته مثل المنظمات العنصرية فى الولايات المتحدة والفاشية فى ايطاليا ، بعد جيلين بالكاد من اختفاء موسولينى ، هتلر ، ستالين ، جوبلس ، وبيريا ، أليس المحيط الحيوى ونادى روما هما اللذان يرفضان هذا النوع من التقدم .

علينا إذن أن نسوى مشكلة دلالة الكلمات قبل أن نقدم إجابته أو بما هو أدق ، بعض عناصر إجابة ، لأن الاجابة التى بإمكانها تقديم حل مرض لجميع المسائل المرتبطة بجميع المشاكل الملحقه مازالت الانسانية لم تصل لحلها بعد ، المسألة المتعلقة بقدرة أو عدم قدرة الاسلام على "تشجيع" التعبئه فى منظور التطور يحمل فى ثناياه إتهاما أشد خطوره حتى ولو لم يكن الا موحى به ، لا تهم الا قدره على التعبئه بل القدرة على التطور نفسه . وبالإمكان ترجمة هذا الإتهام كما يلى : أليس الاسلام مصابا بعجز عن تشجيع التطور بمفهومه الغربى ؟ فى الواقع هذا الأمر لم يدرس بما فيه الكفايه فى نظرى . لقد بدأ الاسلام "ينكفىء" اذا تحدثنا مثل فوستر دالاس فى اللحظة نفسها الذى لاحت فيها معالم مرحلة تاريخية جديده : مرحلة الرأسمالية التجاريه التى تحولت فيما بعد الى رأسماليه صناعيه .

العجز عن بعث التصور الرأسمالى ألا يكون فى الواقع عجزا عن التكيف مع نظام بعينه : هو الرأسماليه وكذلك مع النظام الآخر الذى يزعم نفى هذا الأخير : الماركسيه ؟ هذا الشكل يستأهل الطرح ومازالت بعض الدراسات المفيده أحيانا لم توفه حقه .

من جديد ها هو الإسلام ينبض حياة ، وغدت شعبيته على مسرح التاريخ مشهوده الآن حيث نضجت شروط جديده تسمح للإنسانيه بأن تتجاوز المرحله الرأسماليه فى تعبيرها المعروف . ألا يدل هذا من قبل الاسلام على سعى حثيث لتشجيع التطور شرط ان يكون هذا التطور قد أعد ليكون فى خدمة الانسان أولا واخيرا ؟ حتى اذا لم يصل بعد لشيء من ذلك ، فان هذا الظمأ ، هذا التوتر من أجل بلوغ هذا الهدف ، ألا يشجعان على الثقة فيه والإتكال عليه ؟ إن ما يترامى شرا ، حتى وإن كان قد صيغ تلميحا ، ألا يكون هو الإحترام الذى تقدمه الرذيله للفضيله ؟

ليس من الوارد هنا تقديم برنامج عمل دقيق يندرج ضمن مشروع حضارة جديدة . مثل هذا العمل ما زال لم ينجز بعد . ولا بد لإنجازه من جهد واجتهاد جماعى يبذلها المسلمون خاصة من أوتى منهم العلم الضرورى لإعداد مثل هذا المشروع وهو ما لا أملك منه شيئا . لكن إلى جانب هذا الجهد الفكرى المطلوب ، العمل مطلوب للتصحيح الضرورى . بالتأكيد ، لن يخرج مشروع هذه الحضارة من "غرفة التأمل" من مختبر ، مثل بدلة جاهزه ، بل يتكون شيئا فشيئا بلمسات متتاليه ضمن عمل فى الهواء الطلق والحر يرتبط بالتأمل والجهد الفكرى إرتباطا جدليا .

حضارة أخرى

ما هو المقصود عمليا ؟ المقصود هو مشروع حضاره - إذن ذات بعد كونى - نعارض به الحضاره الرأسماليه ونظامها العالمى ، مشروع أرقى نوعيا ، يرمى الى علاقة نوعية بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعه . ولن يكون هذا ممكنا الا اذا قضى هذا المشروع الحضارى قضاء مبرما على هذه الثمره التى عفنت كل شىء فى النظام الغربى : ألا وهى استغلال الإنسان للإنسان واستغلال الأجهزة للإنسان . واستغلال الإنسان للإنسان الذى يقوم عليه النظام الاجتماعى فى الغرب واضح كل الوضوح فى الاشتراكيه المطبقة فى الدول الشرقيه "اغتصاب أملاك المغتصبين" فى الاشتراكيه الشرقيه قمت لكن لا لصالح المنتجين المباشرين بل لحساب أكثر المغتصبين ضراوة : ألا وهو الدولة .

العالم الاشتراكى الرسمى ، وهو الوحيد الذى يهمنى هنا ، لم يشكل بديلا مقنعا للعالم الرأسمالى لقد ولد هذا النظام بفرض أنه يقضى على شرور الرأسماليه . لكن هاهو يعترف بهذه الشرور جميعا ويمارسها بدوره وفى مقدمتها استغلال الإنسان للإنسان. أقل ما يقال فى غدا الصدد ان الأهداف التى أعلنها العالم الاشتراكى لم يتحقق منها شىء ، والبروليتاريا التى كان من المفروض ان تصبح المشرفه على عمل بنائى هائل لم تبرر الآمال التى علقنا عليها. مواجهة الرأسمالية التى قيل مرارا انها ضرورة لاغنى عنها لم تحدث كما نصت على ذلك العقيدة . والحرب الدائرة بين الرأسماليه والاشتراكية الرسمىه والمفروض فيها أن تنتهى بموت الرأسمالية طالت ولم تسفر عن نتيجتها المرجوه بل الأدهى من ذلك أن الضربات التى وجهها الخصم المحتضر بالقوه قد أحدثت أضرارا أكثر مما كان متوقعا وتركت آثارا لا جدال فى

دلالتها : معسكرات الاعتقال الستالينية أو الجولاج كما باتت تسمى . ولا جدال اليوم فى أن الاشتراكية الرسمية تلاحق نفس النظام الرأسمالى : مجتمع الاستهلاك . وهذا الهدف كامن بالقوه فى شعار الاشتراكية الرسمية : "اللاحاق بالرأسمالية" .

منذ متى كان على هذين القطارين ، الرأسمالى والاشتراكى ، ان يتصادما وقاما بانعطافه ستقودهما اليوم الى أن يسيرا متوازيين فى نفس الاتجاه ، إلى نفس المحطة ، إلى نفس الثقافة ، إلى نفس الحضارة ؟ هل منذ يالطا حيث تقاسم تشرشل ، روزفلت وستالين أوروبا عشية هزيمة المانيا الهتلرية كما يؤكد البعض ام منذ تبنى لينين سنة ١٩١٨ التيلورية التى هى طريقة علميه جهنميه لتكثيف استغلال العمال وتحويلهم إلى آلات صماء ؟ لا شك إن هذا السبب الأخير حاسم . ولكن لاشك أن تصفية ستالين لسلطان جاليف ، هذا التترى الذى كان صديقه ولكنه كان نصيرا للثورة فى المستعمرات ولممارسة تراعى الاسلام قد أثرت كثيرا على إفقاد الاشتراكية السوفياتيه آخر أوهامها . لقد قدم سلطان جاليف حياته ثمنا لجهله ان التعصب العرقى الروسى توأم للتعصب العرقى فى الغرب الرأسمالى . لكن ماهو أشد من العوامل المذكورة التى جعلت الرأسمالية والاشتراكية تلتقيان على أرضيه واحده هدف واحد هو التواطؤ النشيط بين ثورة اكتوبر - وهو حدث غير معروف تقريبا - ومؤسس الاسره البهلوانيه فى ايران . فقد شارك الحزب الشيوعى الإيرانى الذى سيمسى نفسه لاحقا توده مشاركه فعاله فى تصفية جمهوريه جيلان التى قامت فى ايران منذ ١٩١٦ فى اعقاب نضال مسلح ظافر ، وأعلنت من تلقاء نفسها انها "جمهوريه المجالس العماليه" (السوفياتيات) وطلبت من ثورة اكتوبر مساعدتها والاعتراف بها . لكن دون جدوى . عاملان مزعجان فى جمهوريه جيلان مناقضان للعقيده : الذين صنعوها كانوا فلاحين وملهمها ، ميرزا كان تلميذا لجمال الدين الأفغانى . انها نفس العقيدة التى جعلت انجلز يقول "فتح الجزائر يعتبر حدثا هاما وملاتما للتقدم والحضاره" وهى قناعه كان يشاركه فيها نسبيا ماركس بخصوص احتلال إنجلترا للهند .

منذ تصفية جمهوريه جيلان ، التيلوريزم ، اغتيال سلطان جاليف ، صفقه يالطا حدث آخر سرع الإتفاق بين الأهداف المشتركه للرأسمالية والاشتراكية الرسمية : هو تشابك المصالح الإقتصادية بين النظامين الذى تشجعه الشركات المتعدده الجنسية الغربية التى تتكاثر خلف "الستار الحديدى" وقد حيت موسكو هذه الظاهرة بلسان فصيح هو لسان وكالة نوفوستى التى كتبت بالحرف الواحد فى فبراير ١٩٧٤ "منظورات عظيمه تدفع الشركات الاميريكية الكبرى :

جنرال الكتريك ، جنرال موتورز، انترنا شيونال برنس ماشين إلى توقيع عقود مع الاتحاد السوفيتى" وتمضى نوفوستى قائلة : "ان عمالقة مالين مثل روكفلر وبنك أميركا وبنك الولايات المتحدة للتوريد والتصدير فتحت عندنا فروعا لها . حتى السادة أصحاب تشيز مانهاتن بنك يشعرون بالفخر لأنهم أجروا مكاتبتهم فى العنوان التالى : ساحة كارل ماركس" وتختتم نوفوستى مقالتها قائلة : "أليس ذلك رمزيا على نحو رائع" فعلا انه لرمز رائع . والى قائمة هذه الشركات الاميريكية يمكن أن نضيف : كروب ، فيات ، بيجو ، رينو ، الصفقات الحقيقية التى حققتها الشركات اليابانية المتعددة الجنسية فى سيبيريا وأيضا اكتساح نادى البحر الابيض المتوسط لبلدان أوروبا الشرقية .

هناك عامل مهم يدل على تشابك هذه المصالح بين الغرب والشرق هو أهمية ديون بلدان أوروبا الشرقية ازاء الغرب ، من ١٩٧٥ الى ١٩٨٠ تضاعفت ديون البلدان الشرقية ثلاثة مرات: من عشرين مليار دولار سنة ١٩٧٥ قفزت الى ٦٠ مليار دولار أضف الى ذلك ان ثلاثين بالمئة من تجارة أوروبا الشرقية مع الخارج تجرى مع الغرب وان أربعين بالمئة من واردات بولندا تأتى من الغرب وأن بولندا وحدها تستأثر بثلاثين مليار دولار من هذه الديون أى نصف ديون بلدان الشرقية من الغرب . مدفوعات هذه الديون تلتهم ٨٠٪ من عملاتها الصعبة وهذا ما يبرهن على بؤس اقتصادها ويساهم بقوة فى اثاره استياء الجماهير الشعبية فيها ولاشك أن مثل هذا الانحطاط الاقتصادى قد كان وراء احداث بولندا وهكذا فآثار الأزمة الاقتصادية فى الغرب هى نفسها فى الشرق بل انها فى الشرق تبلغ احيانا مدى اوسع واعمق هذا ماجعل صحيفة اسبوعية فرنسية تكتب : "معظم بلدان الديمقراطيات تعاني هذه السنة من الركود الاقتصادى : هذا الداء الذى قيل عنه مرارا أنه داء رأسمالى . وبلدان الكتلة الاشتراكية عليها كجميع البلدان الأخرى ان تقود سفينتها بحذر شديد كما قال احد الخبراء ، إنه الانتقال المعروف من سىء الى أسوأ" .

التيلوريه مرفوقه بهذه الشركات المتعددة الجنسيه ، التى ليس بوش وجوريا تشوف فى نظرها سوى رئيسى قبيله قصيرة النظر ينسجان دون أن يرف لهما جفن علاقات خانقه للعالم الثالث ليرسيا نظامها العالمى الذى يتعالى على الحدود القومية الباليه : إنه حلم قد أصبح جزئيا .

حقيقة : تلاقى نظامين يعملان فى الأرض بدقة تضاهى دقة أبولو وسيوز فى السماء ، كما أن النظامين الغربى والشرقى متشابهان ، كذلك الإنسان هنا وهناك ، فالإنسان الشرقى توأم

الإنسان الغربى حتى فى الملاعب ، ساعد الرياضى البولندى "كازاكيفييز" بطل العالم فى القفز العالى بالعصا المرفوع على نحو ثأرى بعد ان نجح فى قفزه امام مئة الف مشاهد روسى شوفينى يصفرون عليه . صورة مألوفة فى ملاعب الغرب وملايين من مشاهدى التلفزة ليسوا علس استعداد لسيانها .

فى النهاية الاشتراكية الرسمية والرأسمالية يظهر ان أكثر فأكثر كما هما فى الواقع : ظاهرتان غير متناقضتين لنفس الرقعة الثقافية ، لنفس الحضارة ، لنفس الثقل ، يجران وراءهما استغلال الانسان للانسان بكل عواقبه الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، والثقافية . ويعطى الحزب الواحد فى الاشتراكية الرسمية حدة أكثر لهذه العواقب الوخيمة .

تبقى مشاكل التكتيك الآنية ، المصالح التى تقضى بأن لاتصدر نفس الحكم على الغرب والشرق . كثيرا ما قادت مقتضيات هذا التكتيك إلى تفاهم قوى التقدم فى العالم الإسلامى مع البلدان الشرقية التى تجد فيه هى ايضا مصلحتها . بيد أن التكتيك لا ينبغى له أبدا ان يصبح بديلا عن الاستراتيجية .

مطلوب من المسلمين ان يبتدعوا عالما جديدا حيث لا مكان للاستغلال سواء فى داخل نظامهم او فى علاقاتهم مع الآخرين ، الذين لا يشاطرونهم ايمانهم ، عالما بدون ربا ، وأنا استعير هذا التعبير من الثورة الاسلامية فى إيران ، عالما تلقى فيه المشاكل الراهنة حلها الصحيح : مشاكل التنمية ، التى تجعل من الانسان همه الاول فى شمولية حادة يتميز بها الإسلام ، وتحافظ على الطبيعة - لأن التنمية والمحافظة على البيئة وجهان لعملة واحدة - تنمية تحل مشكلة الجوع الذى يصبح أكثر فأكثر مشكلة كبرى نظرا للانفجار الديموجرافى فى العالم الثالث الذى سيعد أكثر من ٦.٥ مليار نسمة على الأرجح فى العالم سنة ٢٠٠٠ وتحل مشكلة العنصرية وأخيرا مشكلة الامبريالية .

كما تحل مشكلة الثقافة المرتبطة باختراع معرفة وعلم وتكنولوجيا تسهل تحقيق هذه الأهداف الكبرى لقد قلنا كلمة عن العلم والتكنولوجيا بالنظر الى المقولات التى يجرانها وخاصة الاستغلال واشرنا الى أنهما حلا اليوم محل سياسة الغزو الاستعمارى القديمة لكن بأسلحة جديدة أكثر خبثا لربطنا بعربة الامبريالية . اختراع عالم جديد ، يعنى أولا اختراع علم وتكنولوجيا جديدين ، ملائمين لهذه الاهداف الجديدة . لان حضارة جديدة تتطلب أدوات جديدة . وهذه القناعة بدأت تظهر بقوة فى العالم الثالث وهنا وهناك ، تبذل بعض الجهود لسد هذا

العجز . مثلاً فى ماليزيا نجح برنامج بحث علمى يخص استعمال المطاط الطبيعى فى جعل شجرة المطاط تنافس المواد التركيبية التى تنتجها الشركات المتعددة الجنسية . وكذلك فى البرازيل حيث نجح برنامج مهم يسمح باستعمال الكحول كمادة مضافة لوقود السيارات . والعالم المصرى فاروق الباز ، هذا الجيولوجى المشرف على قرين رواد الفضاء الاميركيين ، عبر فى تصريح له بأنه يتمنى أن يستخدم معرفته للعثور على المياه فى مصر والعالم العربى بدلا من استخدامها فى السباق إلى غزو الفضاء الدائر بين العملاقين . والباكستانى عبد السلام ، الحائز على جائزة نوبل فى الفيزياء لعام ١٩٧٩ ، والذي يشرف جميع علماء العالم الثالث ، وجه ندا للبلدان النامية - خاصة منها التى تمتلك موارد مالية مهمة من عائداتها النفطية - لجمع مليار دولار يوظف فى تشجيع البحث العلمى فى العالم الثالث من أجل : "تشجيع تفتح المواهب فى العالم كله "كما يقول هو نفسه . والجدير بالذكر أن عبد السلام يشرف اليوم على المركز العلمى للفيزياء النظرية الذى أسسه فى تريستا عام ١٩٦٤ . فى الغرب نفسه تتكاثر الهيئات الخاصة المتخصصة فى البحث عن تكنولوجيا أكثر ملائمة لمشاكل البلدان المتخلفة . "الدليل البيبليوجرافى للأدوات" من تأليف فالانتينا بوريمانس أحصى ٢٠٠ من هذه الادوات فى العالم . ونعلم ان احداها قد شجعت مخترعا فرنسيا اخترع محركا بالفرقة يستخدم الطاقة الشمسية وهو مستخدم الآن فى موريتانيا كما اخبر بذلك فرانسوا كلوزى فى كتابه : "خطر التقدم" .

هذه المشكلة الأساسية تتحكم فى بقية المشاكل : لامجال للتنمية اذا لم نوضح أولا وقبل كل شىء المكونات الثقافية .

وفى هذا الصدد الايرانيون محقون عندما اغلقوا جامعاتهم وقرروا أن لا يعيدوا فتحها إلا بعد إعداد برنامج تعليمى جديد قائم على احترام ثقافتهم واغنائها .

مجتمع المساواة

وأخيرا لتكوين شروط ملائمة لتحقيق عمل كهذا فى منتهى الأهمية مرصود لاعادة صياغة الإسلام خدمة لمتطلبات الحاضر ، فإن مشكلة الديمقراطية تطرح نفسها كمشكلة جوهرية التخطيط ، الإرادية ، الليبرالية تكتشف عجزها جميعا عن تشجيع تطور حقيقى ، لأنها جميعا نست ان تجعل الانسان نفسه الصانع الحقيقى لمستقبله ، المهتم اهتماما حقيقيا بعملية التنمية . فقط التسيير الذاتى المعم على جميع القطاعات الإقتصادية ، الاجتماعية ،

الثقافية هو القادر على تلبية هذا المطلب ، شرط أن لا تكون هناك قطيعة مع السلطة السياسية . وأن يسيطر المنتجون أنفسهم على السلطة السياسية ، سلطة صنعها والإشراف عليها . هذا هو النظام الذى نادى به بنى صدر فى ايران تحت اسم النظام التوحيدي والذى سأسميه شخصيا مجتمع المساواة الكاملة . وهو بنظرى أرقى من المجتمع الاشتراكى لانه يضع أكثر منه حسابا للبعد الاجتماعى ويسمح بتوزيع أفضل لفائض الانتاج . مثل هذا النظام لا يتوافق مع الحزب الواحد الذى يعقم مبادرات القاعدة ويدفع إلى مستوى نادر مفهوم التفويض ليصبح فى النهاية نقابة لأصحاب المصالح . على صعيد المؤسسات ، وعلى صعيد الدولة ينبغى أن ينطلق اجتهادنا من فترة الخلفاء الراشدين التى يجب أن تضيف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز . لقد بدأ الانحراف منذ خلافة معاوية وشوه مفهوم الشورى فقد حل الظلم محل العدل ، والخديعة محل الأخلاق ، كما أدخل معاوية بدعة تورث الخلافة التى استوردها من تقاليد بيزنطية . أما الخلفاء العباسيون فسيفضلون استنساخ التقاليد الفارسية . الانحراف الذى اصاب باكرا نظام الحكم فى الإسلام لاينبغى ان نحدده اليوم بالتبنى المنهجى للنظام الغربى الراهن . من ذا الذى لا يرى نواقصه فى الغرب نفسه أن مساوىء "اللانظام" عندنا دفعت البعض منا الى تبني النظام الغربى بحرارة عملا بالمثل الشعبى : "اللى شاف الموت يرضى بالحمى" . علينا أن نرفض هذين الموقفين . لان ابتداء نظام جديد لتسيير الشؤون العامة. التسيير الذاتى المعمم المرتبط بحكم الجماهير لنفسها بنفسها هو الذى ينبغى ان يشكل قاعدة هذا النظام الجديد وأن يقدم أفضل شروط النجاح لانه يقيم لا مركزية حقيقية تجعل من كل قرية ، من كل حى بل ومن كل عمارة مكانا لعمل متميز . من أجل تربية الثورة- وقد كتب باولو فريو بهذا الصدد أشياء صائبة - علينا ان نستخدم كلمة الشورى بدلا من التسيير الذاتى ، كلمة الجماعة بدلا من الجمعية الشعبية الريفية .. لماذا لانعترف بان استخدام مصطلحات التسيير الذاتى ، الجمعية الشعبية الريفية مع جماهيرنا الشعبية الحساسة اكثر لمصطلحات مرتبطة بذاكرتها الثقافية ، يعنى استخدام لغة متصنعة وباطنية .

هناك مشكلة أخرى مرتبطة ارتباطا عضويا بالديمقراطية هى مشكلة الاقليات التى باتت تكتسب أهمية كبرى لا فى العالم الاسلامى فقط بل فى كل مكان تقريبا . أقليات لغوية او دينية تناضل من أجل توكيد اكثر كمالاتها واكثر فعليه لفوارقها الخاصة . تلبية هذه المطالب المشروعة فى حد ذاتها وجه مهم لهذا العمل الشامل . وهو من الأهمية لدرجة أنه يشكل شرطا

أساسيا لنجاحه . لقد صرحنا لجريدة لوموند بكلمة تتعلق بالمسألة اللغوية البريرية فى الجزائر . وهو يذكرنا بمشكل آخر أكثر خطورة مثل مشكل الأكراد او الدروز فى العالم العربى . من الذى لا يدرك أن المسيحيين واليهود الذين يعيشون فى العالم الاسلامى يطرحون مشكلا ملحا جدا ، وكيف نلبى مطلب الحق فى الاختلافات للأقليات الاسلامية ونرفضه للأقليات غير الإسلامية . كيف نستطيع أن نتوصل لإغناء الانسان المسلم دون إغناء الانسان المسيحى أو اليهودى العائش فى العالم الاسلامى فى الوقت نفسه ؟

ينبغى أن نغير انتباهنا للتضييقات والتحفظات حول قدرة الإسلام على تشجيع تحقيق إعادة البناء . ولماذا ننكر ان مثل هذه التضييقات والتحفظات مصدرها اليسار وحتى أقصى اليسار. لماذا مثل هذا التحول ؟

من الطبيعى أن يكون مفهوم ماركس عن الدولة مستلهما من تجربة كومونة باريس العابرة التى دارت من ١٨ مارس الى نهاية مايو ١٨٧١ لتصبح لها قيمة عملية وفعالة إبان ثورة اكتوبر ١٩١٧ ، أى بعد ٤٦ عاما ، بل مازالت لها قيمة إلى يومنا هذا ، بينما مطلبنا نحن الذى تبرره تجربته مقنعة دامت حوالى ٤٠ عاما يصبح محل شك ، فقط لأنه يعود الى ١٥ قرنا .

لماذا يكون لشعار الإنتفاضة الذى أطلقه لينين فى ١٩١٧ - وهو شعار أخذه من بيونار أيام الثورة الفرنسية الكبرى - قيمة مقنعة بينما ترفض بعض أعمال الخلفاء الراشدين كرسالة عمر لأبى موسى الاشعرى ، أو وصية أبى بكر لأول جيش سيره لفتح الشام وعظام الإمام على ومجموعة هامة من الاعمال . التى بإمكانها ان تكون مدونة للحكم دون ان ننسى الخزان الهائل للسنة . لماذا يرفض كل هذا التراث الذى يشكل عناصر كفيلة بجعل الاسلام معاصرا لعصره ، بمثابة إرساء لجهود فكرى قائم على الاجتهاد الذى يفتح أبوابا نحو جرأة جديدة تدعو لتغيير الاتجاه وتجاوز الذرى نحو البحار البعيدة ، تحقيق هذه الاشياء جميعا هو الشرط الضرورى لهذا التجديد الذى انتظرناه طويلا .

بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لبعض من غير المسلمين يزداد عددهم باستمرار ، هذه الحقبة الممتدة من الهجرة الى اغتيال على ، تضاف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز ، لامثيل لها منذ بداية تاريخ البشر . لم توجد قط ، مع أخذ النسبية بعين الاعتبار ، حكومة أكثر عدلا من حكومة أبى بكر ، عمر وعثمان (خلال السنوات الستة الأولى من خلافته) على وعمر بن عبد

العزیز ، بالنسبة لهؤلاء المسلمين ، اذا وجد رجل عادل منذ آدم ، باستثناء الأنبياء فهو عمر ولا يعرفون رجلا أكثر كمالا من على .

لكن أكثر من ذلك ، بالرغم من الثغرات الخطيرة أحيانا عند الامويين ، العباسيين ، الفاطميين ، الموحدين ، المرابطين او المغول ، ألم تكن الحضارة التى انحدرت منهم هائلة بالقياس إلى التراث الانسانى ؟

إن هذا وحده يبرر كل التبرير هدفنا المنشود . لكن هناك ما هو أكثر من ذلك . هناك هذا الاندفاع الذى يحرك عالما بكامله ، اندفاع شبابنا الذى يطمح الى الارتباط مجددا ويشكل وثيق بما ظل يسكنه دوما ، شبابنا الذى يطمح الى الخلق ، خلق عالم يستطيع شبابنا ان يشعروا فيه أنهم غير غرباء ، حتى يتمكنوا من الاضطلاع بكامل دورهم كرجال ونساء أصبحوا فى النهاية احرارا ليساعدوا الآخرين على أن يصبحوا احرارا بدورهم . أنهم أولا هؤلاء الشباب الذين يشهدون لهذه الامكانية عندما تضيق عنهم رحاب المساجد فيصلون فى الطريق العام صلاة الجمعة . إنهم ال ٧٠٪ من الحجاج السوريين الذين تقل أعمارهم عن ٢٥ عاما ، أنه ايضا هذا الحج الذى غدا لقاء اسطوريا .

إنه افريقيا التى هى بصدد أن تصبح قارة الاسلام بغير منازع . إنه ملايين الزوج العائشين فى بابل الحديثة ، أعنى الولايات المتحدة الاميريكية الذين وجدوا فى "لا إله الا الله" ردا لاعتبارهم الذى يأباه المجتمع الاميركى الذى لايعترف الا بالسلعة إلها . هذا الإسلام - الإسلام الزوج الاميريكيين - هو اسلام اجتماعى عماده السجناء ومتعاطى المخدرات ، والبغايا الذين تسحقهم آلة جهنمية هى المجتمع الاميركى اللانسانى والذين يجدون مجددا سببا للحياة وكرامتهم كبشر . إنهم هؤلاء الآسيويين الذين يقبلون اليوم أفواجا وأفواجا على الإسلام فى ماليزيا ، بورما ، تايلاند ، اليابان وحتى فى كوريا ، انه اسلام الصمت فيما وراء الستار الحديدى ، فى روسيا ، فى الصين ، وغيرها الذى هو اليوم فى أوج نهضته . إنه هؤلاء النساء والرجال الذين يعتنقون الاسلام فى نصف الكرة الشمالى مبرهنين بذلك على أن الاسلام ليس دين الصحراء فقط وبلغ عددهم أحيانا مبلغا هاما بحيث انهم يطلبون بالاعتراف بهم كأقلية.

إن مانطمح اليه ليس فقط هدفا منشودا حتى ولو كان حالا ، انه ليس قناعة وحسب مازالت تحتاج إلى الترجمة العملية . بل ان هناك بعض دلائل ملموسة تبشر بظهور عمل يجسند ما لايزال حتى الآن مجرد افتراض ، لكنها تدعونا لبذل جهد أكثر كثافة وأكثر

تواصل. إنه مصارف ايران التى تقدم قروضا بدون فوائد . إنه المصارف الاسلامية التى رأس مالها مليارا دينار اسلامى التى تقدم هى أيضا قروضا بدون فوائد وهو ماصفق له ٤٠٠ خبير مالى فى اجتماع دوبروفينك بيوغوسلافيا فى مايو ١٩٨٠ . ثلث دور العاصمة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسى ربع الأراضى التونسية قبل الاستعمار وربع ثروات دار الإسلام قبل حقبة الغزو الأوروبى كانت حبسا . هذه المؤشرات ، هذه العلامات المبشرة بميلاد عالم جديد لا تقبل إلا جهدا ضئيلا بالمقارنة مع مايجب ان يبذل من جهود ، صورة جد متواضعة لرؤيا الاسلام المجددة . لكنها تعبر بالرغم من جميع حدودها عن واقع خاص فى العالم من استعداد لتقبل العدل فى العلاقات بين البلدان والشعوب من الصعب أن نجدها خارج العالم الإسلامى اليوم .

الاتجاه جنوبا

لكن يجب تجاوز هذه الجهود الجزئية إلى عمل أوسع نطاقا وأعمق . والمسلمون يمتلكون اليوم وسائل مثل هذا العمل : بالإيمان الذى يطبع كل حياتهم لكن أيضا بفضل مصادر الطاقة والأموال الطائلة (٧٠٠) مليار دولار المودعة فى المصارف الغربية .

ينبغى أن نجد لاستخدام البترول والغاز حلا يشجع هذه الأهداف : القضاء على الاستغلال فى العلاقات بين الشعوب وداخل كل شعب وعلى عمل الآلة الهائلة التى وضعتها الرأسمالية فى خدمة مصالحها الخاصة تخضع للبترول والغاز وتسبب فى النهاية أضرارا رهيبة للطبيعة ومنها التلوث الذى بدأت نتائجه الرخيمة على توازن البيئة وصحة الانسان تظهر فى العالم الثالث أيضا . ان الكرة الارضية ملك لنا والمحافظة عليها يهمنى أيضا بقدر ما يهمنى البلدان الصناعية . لابد من إدخال تضحيات قاسية على الاستخدام المجنون للطاقة التى مصدرها الوقود . إن هذه التضحيات تشكل رافعة قوية تتحكم فى نجاح تغيير الاتجاه الذى اشرنا اليه سابقا . رن المسلمين وهم قوة فى صلب منظمة الدول المصدرة للنفط . تمتلك مهلة ٢٠ عاما تقريبا لتقوم بعملية التغيير : المهلة التى يتطلبها توفير الطاقة البديلة . لكن بالنسبة لبعض البلدان النفطية هذه المهلة تختزل الى النصف . أكثر من ذلك امتلاك الغاز والبترول يعنى بالقوة امتلاك البروتين اذ انه بات ممكنا استخلاصها من هاتين المادتين كما يفعل ذلك حاليا مصنع لافيزا بفرنسا وغيرها وامتلاك الغاز والنفط يجب أن يعنى أيضا وخصوصا امكانية جعل الجوع أقل فتكا فى العالم والإسهام الجاد فى تحسين نوعية حياة ملايين الناس . والبروتين غذاء نبيل . يقول الاختصاصيون ان الاستخدام المتوازن خلال السنوات الخمس أو الست -

الأولى لغذاء الطفل يتحكم فى ذكاء الفرد بل وفى حاسته الجمالية . هذه الطاقة التى "تخزن" بالباع والذراع فى بطون الآلات الحديثة ، هى فى الواقع زريعة للحياة لامثيل لها تبذر هكذا تبذيرا . وهو مالن تغفره لنا الاجيال القادمة فى عالم لا يفتأ يتضور جوعا ، تمثل الطاقة منا من السماء لابد أن نستخدمها افضل استخدام . ان مهلة العشرين عاما - ١٠ فقط للجزائر- التى تصون حظوظنا لارساء قواعد عالم اقل اغترابا لنا وللآخرين ، ان هذا التغيير الضرورى للاتجاه يجب أن نترجمه فى مجال الزراعة .

انفتاح اقتصاديات العالم الاسلامى والعالم الثالث عموما على البلدان الصناعية ولمصلحتها وتوجيه هذه الاقتصاديات لتلبية حاجات السوق الخارجية ، ازداد تفاقما باختيار تصنيع يعتمد على المصانع الجاهزة واختلال التوازن الاجتماعى ، الاقتصادى الناتج عنها كانت ضحيته الأساسية فى كل مكان الزراعة . وعواقب ذلك وخيمة على عموم العالم الثالث وبصورة أشد على العالم العربى الذى سيبلى عجزه من المواد الغذائية سنة ٢٠٠٠ ، ١٠ مليارات دولار .

بيد أنه بفضل الاحتياطى المائى الهائل الذى يمثله النيل ، والرافدين ، ودجلة والفرات ، لكى لا نذكر الا الأهم ، وبفضل الاحتياطى المائى غير المحدود والموارد التى يمكن ان تقدمها طاقة أخرى - وفيرة فى الارض العربية - أعنى الطاقة الشمسية ، وبفضل الإمكانيات التى يقدمها السودان ، العراق ، سوريا وشمال افريقيا ، فان الأراضى البور الشاسعة يمكن أن تصبح أراضى زراعية . وهناك ايضا احتياطى لا يستهان به فى بلاد إسلامية أخرى مثل الهندوس ، النيجر ، نهر السنغال ، تقدم لنا حقلا مترامى الاطراف لهذا العمل الواسع النطاق الذى نرجو ان نجازه .

مليارات البترو دولار العربى المودعة فى المصارف الغربية تضاف اليها ، والودائع الايرانية والنيجيرية والأندونيسية ، يمكن أن تشكل رافعة قوية للمضى قدما فى انجاز هذا العمل الواسع النطاق ، لكن هناك ايضا أعمال أخرى يمكن انجازها لصالح العالم الثالث وخاصة لصالح افريقيا ، هذه القارة التى كابدت أكثر من غيرها أهوال نير الاستعمار ، فى الساحل الأفريقى مثلا لوقف الجوع وايضا للقيام بعمل متعدد الاشكال لإنجاز مشاريع مختلفة درستها الهيئات التابعة للامم المتحدة والبلدان المعنية نفسها . تحتل مكافحة التصحير (زحف الصحارى على الأراضى الزراعية) مكانة مرموقة فى هذه المشاريع التى ينبغى أن تربط بمكافحة جفاف بحيرة تشاد الوخيم العواقب على المنطقة كلها . قدمت البلدان العربية بعض

المساعدات لبعض هذه البرامج ، لكن المساعدة ينبغي ان تكون اكثر كثافة واكثر سرعة وفعلا مجدية .

عمل من اجل تزويد افريقيا بالماء الصالح للشرب ، وهو برنامج درس وحددت تكاليفه ولكنه لم ينجز حتى الآن . لقد قبلت البلدان المعنية ان تقدم حصتها من النفقات ، لكن المساعدات الخارجية التى تعطى باقى المبلغ الاجمالى للبرنامج لم تصل بعد . رغم أن هذا عمل أساسى لمكافحة الامراض الاستوائية . وكما قال مدير منظمة الصحة العالمية ، فان حنفية فى هذه المنطقة أهم من سرير فى مستشفى .

عمل من اجل مكافحة الامراض الاستوائية التى تحاول منظمة الصحة العالمية وقفها . لكن مع الأسف ، فإن المساعدات المقدمة مازالت تدعو للسخرية بالقياس الى ضخامة العمل المطلوب ، فى حين ان هذه الأمراض تفتك بمليارين من الناس المصابين بالامراض الطفيلية فى العالم الثالث ، كثيرا وغالبا مايكون الواحد منهم مصابا بمرضين أو ثلاثة وحتى أربعة من هذه الأمراض الاستوائية . ولاتملك منظمة الصحة العالمية لتحقيق هذا البرنامج إلا ٢٠ مليون دولار سنويا ، مايعادل سعر طائرة مقاتلة متوسطة .

البحوث العلمية التى تشرف عليها شركات الأدوية المتعددة الجنسية موجهة أساسا لدراسة أمراض النصف الشمالى من الكرة الارضية المتختم : أمراض القلب والشرابين ، السرطان ، شلل الاطفال الخ .. وبالنسبة اليهم فان الأمراض الاستوائية هى أمراض جد بعيدة ، أمراض عالم آخر ، إن بحوثا طبية مدعومة بقروض هامة بامكانها الحصول على نتائج طبية . هذه الأمراض تنتمى عادة الى نفس الفصيلة والنتائج التى يتم الحصول عليها بالنسبة لمرض منها تصبح لها آثار مؤكدة على عدة أمراض اخرى .

وهكذا فان جموعا هائلة من البشر نساء ورجالا شبابا يمكن أن يعادوا الى نشاطهم ككائنات انسانية ، وبالتالي فان الرقعة الشاسعة من الأرض التى تستوطنها هذه الأمراض يصبح بالامكان استثمارها فى تربية الحيوانات والزراعة ، اذا كان هناك من عمل يراد تحسين نوعية الحياة ، فهو هذا العمل .

وثمة أعمال اخرى يمكن انجازها كالمساعدة لصالح نافورات الرى فى الهند ، فى بنغلادش ، وفى الباكستان وعموما فى آسيا واميركا الوسطى والجنوبية ، وانتاج البروتين من الوقود الذى يساهم مساهمة فعالة فى مكافحة الجوع وتوفير غذاء أكثر توازنا . وقد أشرنا سابقا الى أهميته .

وهناك مجال آخر حيوى : مشكلة المحافظة على ثقافة الشعوب التى ينبغى تشجيعها واغناؤها ، وهى مشكلة تتطلب عناية خاصة ، ولا بد من رصد مساعدة خاصة بهذا الصدد لثقافة الهنود الحمر الاميريكيين .

هناك أعمال أخرى مازالت بحاجة الى احصاء كامل لهذا البرنامج الذى رسمنا هنا بعضا من ملامحه . مثل هذه الاعمال بامكانها ان تسهل ظهور - عن حق وصدق هذه المرة - نظام عالمى جديد ، شرط أن تكون المساعدات المقدمة بدون ربا كما يوجب ذلك الإسلام . وهو مايقوم به حاليا ، ولكن على نطاق ضيق جدا ، المصرف الإسلامى الذى شكلته البلدان الإسلامية . بل ان هذه المساعدات يجب فى الحقيقية ان تقدم على انها هدايا لا على انها قروض حتى ولو كانت بدون فوائد .

لم نشر إلا قليلا الى أن الحصة الأهم من البترول والغاز موجودة فى البلاد الإسلامية . وذلك اذا اصفنا إلى الاقطار العربية : ايران ، نيجيريا ، اندونيسيا ، ماليزيا ، وايضا - وان كان ذلك يعود الى اشكالية مختلفة - الاتحاد السوفياتى (السابق) والصين اذ ان البترول فيها يوجد فى المناطق الإسلامية . هذه الطاقة يجب ان تصبح طاقة نوعية لكى نتم العمل الصالح للطاقة الأخرى - الروحية - التى انطلقت من الجزيرة العربية لتخصب العالم . لنتذكر ان انبياء الأديان الثلاثة كانوا يتكلمون لغة قريبة من الآرامية - الأصل الذى تفرعت عنه العربية - ألم يقل المسيح لعازر : "قم شهداء" اى قم فاشهد ؟ أو لم يقل أيضا : "إلا هى لم سبتنى ؟".

بينما تتدفق البترودولارات العربية والإسلامية كالموج على الغرب لتساعد الرأسمالية على أعمالها الشريرة وعلى تكبيلنا اكثر بأغلالها الرهيبة ، فى حين أن الطريق السليم لهذه البترودولارات هو أن تتجه من الشمال أى الجنوب .

الحوار بين الشمال والجنوب انتهى الى الإخفاق . انه لم يكن حوارا بل مونولوجا . ان نقل إمكانياته المالية من الشمال الى الجنوب هو المطلوب من العالم الاسلامى ومطلوب المجاز ذلك بأقصى سرعة . بالتوازي مع هذا النقل للإمكانيات من الغرب إلى العالم الثالث ، على العالم الإسلامى أن يقوم بعملية تغيير هائلة داخله هو نفسه ، على المسلمين أن يطلقوا كل لون من ألوان التعصب ، كل شكل من أشكال العنصرية التى هى الداء الأكثر انتشارا والأفضل اقتساما بين الناس ، حتى ولو كانت زهرة التسامح الجميلة كثيرا مانورت وعطرت أرض

الإسلام . على المسلمين أن يقتنعوا بان عالم ايدولوجيا واحدة وفلسفة واحدة ودين واحد ، قد مضى وانقضى . وأن أفضل العوالم فى نهاية المطاف هو عالم التنوع الذى ينمى احترام الفوارق لدى الآخرين . عندئذ سيفقدو الاسلام من جديد شمولية نابضة ، موعدا خياليا ، وطريق نور : "كل انسان عارف ، كما يقول الكسيس كاريل ، يستطيع عندما يريد أن يأخذ الطريق الذى يقوده الى البلد الهادىء بعيدا عن العقيدة والصور وقرقعة الكلمات . وعندئذ يأخذ النور فى الانسياب ، مثل نبع رائق وسط الصمت" .

الإسلام يساعد بروعة على سلوك مثل هذا السبيل أكثر من كونه ملجأ يمثل الاسلام مناخا . وهو فى مواجهة الأذى المحيط مناخ صبحى حيث يجد نساء ورجال من شتى الاعداد ومتزايدة دوما طمأننتهم وعلى نحو ملموس اكثر بالنسبة للإسلام ، نقول : كلما عبأ الإسلام أبناءه فى خدمة القضايا العادلة وبصورة أعم ضد العنصرية ، ضد الإمبريالية ، نقول : كلما عبأ الإسلام فى خدمة جميع المناضلين من أجل المحافظة على سلامتهم وعلى كامل نشاطهم كرجال ونساء ، كان اهتمامه نوعيا وحاسما فى عملية ظهور عالم أفضل .

من أجل النوع لا من أجل الكم ، ينبغى أن يوظف المسلمون فى كل زمان ومكان ، فى الإنسان لكى يجعلوه دائما أفضل . بنوعية العلاقات التى يقيمونها فيما بينهم وبين الآخرين فى كل مكان وبذلك يعيدون من جديد للإسلام دور الإخصاب الذى يبدو أنه كان منذ البداية وجهته الأولى .

الناصرية والإسلام

المصطلح والتاريخ

دكتور قاسم عبده قاسم

"الناصرية" مصطلح قمت صياغته فى خضم المعترك السياسى بين خصوم ثورة يوليو ١٩٥٢م، بزعامة الرئيس جمال عبد الناصر ، وأبناء هذه الثورة وجماهيرها . "والناصرية" تعبير عن مذهب سياسى عملى تجريبى اكثر منها عنواناً على إيديولوجية متكاملة الأركان من الناحية النظرية . ولست أظن أن "الإسلام" يحتاج إلى تعريف . وقد يبدو من خلال الصياغة أن ثمة مقابلة بين ندين ، أو قرنين ، هما الناصرية والإسلام . وأظن أن وضع الأمر بهذه الصورة يحمل من الخطأ والمغالطة مايمكن أن يؤدى إلى عواقب بالغة السوء . فالناصرية لايمكن أن تكون فى مواجهة الإسلام من ناحية ، كما أنها ليست ديناً من ناحية ثانية ، فضلاً عن أن الإسلام من أهم الأطر التى قامت التجربة الناصرية فى رحابها من ناحية ثالثة .

فلماذا ، إذن ، هذه الصياغة التى توحى بأن هناك انفصلاً ، على أقل تقدير ، بين الناصرية والإسلام ؟

إن الذين صكوا هذا العنوان لم يقصدوا هذا المعنى فيما أتصور ؛ وإنما كانت غاية جهدهم أن يبينوا ، عن حق ، أن السلوك السياسى لثورة الثالث والعشرين من يوليو لم يكن ضد الإسلام لأن الثورة لم تكن معادية له بأى حال من الأحوال ، كما أن المشروع القومى الذى قاد جمال عبد الناصر محاولات تحقيقه ، لتحرير مصر والعالم العربى والإسلام من رiqة الاستعمار والهيمنة الغربية ، قد ارتكز على الإسلام والعروبة باعتبارهما الدعامتين الأساسيتين لأى مشروع نهضوى فى هذه البقعة من العالم .

فقد كان الإسلام العمود الفقرى للحضارة العربية الإسلامية التى أظلت العالم بظلالها الوارفة لفترة تزيد عن الألف سنة فى مداها الزمنى كما انتشرت فى أكبر مساحة من العالم المعمور من حيث مداها الجغرافى . وليس بوسع أى مشروع قومى للنهضة فى العصر الحديث أن يتجاهل تراث الحضارة العربية الإسلامية ونتائجها الثقافى من ناحية ، كما أن الهوية القومية للعرب والهوية الوطنية للمصريين قد قمت صياغتها التاريخىة من خلال عصور

الحضارة العربية الإسلامية من ناحية أخرى . وهو ما يعنى أن البعد الإسلامى كان واضحاً أمام ثورة يوليو كما أنه حكم ممارساتها السياسية فى الداخل والخارج على السواء .

وينبغى أن نتذكر باستمرار أن مصطلح "الناصرية" الذى يعبر عن مذهب سياسى ويعبر ، أيضاً ، عن تيار سياسى فى ساحة العمل الوطنى لم يكن قد عرف فى أثناء عهد الزعيم جمال عبد الناصر ، ولكنه ظهر بعد وفاة الزعيم واستخدم على أوسع نطاق فى الجدل السياسى الذى نشب فى فترة الرئيس أنور السادات . وسرعان ما انتشر هذا المصطلح وذاع للدلالة على التيار السياسى الذى كان وما يزال يحاول الدفاع عن المنجزات والتوجهات التى ميزت تلك الفترة من التاريخ المصرى والعربى فى صراعه ضد الاستعمار والرجعية العربية . وبذلك صار مصطلح "الناصرية" مصطلحاً دالاً على مجمل التجربة السياسية لثورة ٢٣ يوليو التى ميزها التطبيق التجريبى أكثر من الصياغات الإيديولوجية . ولم يكن المصطلح عنواناً على نظرية سياسية أو إطار إيديولوجى نظرى . إذ أن تجربة ثورة يوليو السياسية قد نضجت من خلال الممارسة والتجربة ، وفى خضم المعارك التى خاضتها ضد قوى الاستعمار القديم والجديد والصهيونية والرجعية العربية . هذه التجربة أفرزت من خبرات العمل السياسى والتنموى ومن الأدبيات التى تناولت التجربة من جوانبها المختلفة رصيذاً كبيراً ، كما تشكلت مفاهيم وقناعات وممارسات ، وتكونت حولها جماعات سياسية تم حصرها جميعاً داخل نطاق مصطلح واحد هو "الناصرية" .

وفى هذا كله لم يكن هناك صدام بين "الناصرية" والإسلام أثناء التجربة الناصرية نفسها . ولم يفكر قادة يوليو فى إمكان حدوث مثل هذا الصدام لأنهم ببساطة من أبناء الأمة الإسلامية ومن حملة تراث الحضارة العربية الإسلامية .

ولكن الموقف تغير تماماً فى عهد أنور السادات ؛ فقد بدأ الرجل مرحلة معاكسة لخط ثورة يوليو على الرغم من أنه كان واحداً من أبنائها ، وعلى الرغم من أن شرعية حكمه مستمدة من ثورة يوليو . وبعد نجاحه فى الانقلاب السياسى الذى كفل له الإنفراد بالحكم كان عليه أن يبحث عن إيديولوجية يواجه بها "الناصرية" ، ولم يجد أفضل من الإسلام . وبدأ يتقرب إلى الإخوان المسلمين مستغلاً خصومتهم لجمال عبد الناصر وثورة يوليو بسبب هزيمتهم فى المواجهة السياسية منذ منتصف الخمسينيات من هذا القرن . لقد كان الصراع بين جماعة الإخوان المسلمين وثورة يوليو صراعاً سياسياً من أجل السلطة والنفوذ فى جوهره ، واستطاعت الثورة أن تلحق بالإخوان المسلمين هزيمة فادحة ، وأنزلت بهم ضربات موجعة ولاحتقتهم بالمطاردة

والسجن والاعتقال . والتاريخ يعلمنا أن على المغلوب دائماً أن يدفع ثمن هزيمته . وليس هذا مجال الحديث عن طبيعة الثمن الذى دفعه الإخوان المسلمون ومداه لأن هذا هو منطق الصراع السياسى فى كل زمان ومكان . ولو تصورنا على سبيل المجدل أن الإخوان هم الذين كسبوا الصراع ، فهل كانت ثورة يوليو ستنجو من دفع ثمن الهزيمة ؟ إن الإجابة على هذا السؤال الافتراضى يمكن أن نجدها واضحة جلية فيما فعله أنور السادات برجال عبد الناصر بعد أن نجح فى هزيمتهم فى الصراع الذى حسم لصالحه فى ١٥ مايو .

على أية حال ، فإن الخبرة السياسية الطويلة لجماعة الإخوان المسلمين قد ساعدتهم على تجاوز محنة هزيمتهم أمام ثورة يوليو بقيادة جمال عبد الناصر . وفى جو "المصالحة" الذى هبأه السادات اجتمع الغريمان على هدف النيل من "الناصرية" ومن جمال عبد الناصر ، ووجدتها السادات فرصة تاريخية لضرب التيار السياسى المعارض لتوجهاته الجديدة . ومن يتأمل أحداث ووقائع شهر العسل القصير بين أنور السادات والإخوان المسلمين يجد كثيراً من الشواهد على أن الرغبة فى الانتقام قد امتزجت بالرغبة فى القضاء على الناصرية عند الطرفين . فاللقب الذى اختاره السادات لنفسه "الرئيس المؤمن" كان يوحى بأنه على غير شاكلة الرئيس السابق . كما أن رعايته للجماعات "الدينية" واتخاذها أداة لضرب التيارات الناصرية والتقدمية بين طلاب الجامعات قد صاحبها تصاعد متزايد فى مظاهر التدين الشكلى بشكل درامى مثير فى كافة نواحي الحياة المصرية (صحيح أن هناك أسباباً اقتصادية وإجتماعية وسياسية وثقافية كثيرة وراء ظاهرة التدين الشكلى ، ولكن الصحيح أيضاً أن النظام السياسى الذى رأسه أنور السادات كان يدعم هذا الاتجاه بقوة وبحيث أفرزت الظاهرة نتائجها السلبية على المجتمع المصرى) ومن هذا التحالف قصير المدى خرجت مغالطة تاريخية تتحدث عن المواجهة بين الناصرية والإسلام .

لقد اعتبر الإخوان المسلمون أنهم "الإسلام" فى مواجهة الناصرية . وبدأت الدعاية السياسية - بدعم من السادات - تروج لمقولة أن الصراع بين الإخوان والثورة كان صراعاً بين الناصرية والإسلام . وهكذا احتكر الإخوان لأنفسهم الإسلام ، وجعلوا من جمال عبد الناصر ونظامه السياسى مؤسسة معادية للإسلام . وأحسب أن هذه الشائعة التاريخية عن العداء بين الناصرية والإسلام هى التى دفعت الناصريين إلى تحديد الأمور تحديداً واضحاً فجاء هذا الحديث عن الناصرية والإسلام .

وفى يقينى أنه لا تجوز المقابلة بين الناصرية والإسلام لأن الناصرية مذهب سياسى وتجربة نضالية قامت على أساس الاستناد إلى الإسلام وتراثه الحضارى والثقافى وعلى أساس الانتماء إلى العروبة بمعناها الثقافى لا ببدلولها العرقى والعنصرى . ووضع الناصرية بهذا الشكل الذى يجعلها مقابلة للإسلام يسيئ إلى الناصرية ويخرجها عن نطاق الإسلام ؛ وهو ماسعى إليه أعداء جمال عبد الناصر وخصوم ثورة يوليو فى مصر وفى المنطقة العربية ، وأفاد منه أعداء الأمة العربية ممثلين فى الصهيونية وفى قوى الاستعمار القديم والجديد .

تبقى الحقائق التاريخية حول منجزات ثورة يوليو لصالح الإسلام والمسلمين دليلاً دامغاً على فساد تلك الشائعة التى روج لها خصوم الناصرية حول موقفها من الإسلام .

أولاً : على المستوى النظرى :

لم تنكر الناصرية الدين ، وإذا كانت أقوال جمال عبد الناصر وأفكاره تشكل قوام الموقف الناصرى من الدين عموماً والإسلام بصفة خاصة ، فإن أفكار عبد الناصر التى حفظها لنا التاريخ تشكل موقفاً إيجابياً من الدين وتشرف عن تمسكه بالإسلام ، فقد كان الجامع الأزهر منبره فى الدعوة للقتال ضد العدوان الثلاثى سنة ١٩٥٦م ، كما أنه عبر فى حواراته عن أن " .. جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان فى الحياة والحرية .. " وآمن بأن الدين مصدر القيم والمثل العليا للفرد والجماعة على نحو ما يقرر الميثاق .

ومن ناحية أخرى ، ارتكزت الناصرية على قاعدة عربية عريضة ، وكانت دعوتها إلى القومية العربية تعنى قبول تراث الأمة العربية الذى يشكل الإسلام قاعدته الأساسية . وقد ذكر عبد الناصر أن الإسلام " .. كان ينظم العدالة على الأرض " وهو ما يعنى أن سعيه لتحقيق العدالة كان مستنداً إلى موقف الإسلام فى هذا الشأن .

لقد كان جمال عبد الناصر يجد فى الإسلام دائماً ما يدعم رؤاه السياسية والاجتماعية ، كما أن الناصرية الساعية إلى تحرير الإرادة الإنسانية ، وتحرير الإنسان من الاستغلال الرأسمالى ، وتحرير العرب والمسلمين من هيمنة الاستعمار ، وتحقيق عناصر القوة الذاتية - وجدت فى الإسلام رصيذاً هائلاً لدعم نضالهم لأن الدين الإسلامى يأمرنا بهذا كله . ومن ثم فإنه لم يكن هناك تناقض وإنما كان ثمة استلزام شد الناصرية إلى الإسلام برباط وثيق . لقد ذهب البعض إلى أن الناصرية أخذت عن الإسلام "روحها فى الحياد أو التوازن الفلسفى" وهو أمر نجد من الشواهد والبراهين الكثير مما يؤكد .

ويطول بنا الحديث كثيراً إذا حاولنا توضيح العلاقة الحميمة التي ربطت بين الناصرية والإسلام ، والأدبيات الناصرية التي تؤكد هذا كثيرة وواضحة بحيث لا يمكن أن ينكرها باحث أو مؤرخ .

هكذا ، إذن لم تكن الناصرية في مواجهة الإسلام ، كما أن جمال عبد الناصر لم يكن غريباً عن الإسلام وإنما كان ورثياً واعياً لتراث الحضارة العربية الإسلامية بالقدر الذي حاول به أن يجعل من هذا التراث نقطة إنطلاق ثورية نحو التجديد ومواجهة تحديات العصر الحديث.

ثانياً : على المستوى العملى :

كان السلوك السياسى لجمال عبد الناصر على المستوى المحلى والإقليمى والعالمى نوعاً من العمل فى خدمة الإسلام والمسلمين بشكل حاسم .

فعلى المستوى المحلى تم تطوير الأزهر بحيث يصبح قادراً على منافسة الجامعات الحديثة . وربما يكون من المفيد أن نشير بسرعة إلى أن الأزهر - الذى أنشئ فى البداية ليكون مدرسة للدعوة الشيعية - قد شاءت له التطورات التاريخية أن يبقى وحده محافظاً على ما كان متاحاً من العلوم الدينية واللغوية التى كانت هى الوحيدة المتاحة حتى عصر محمد على . وعندما بدأ "تحديث" التعليم فى مصر ، ترك الأزهر على حاله ليكون مؤسسة خاصة بالتعليم "الدينى" ، وبدأت المدارس والجامعات التى اتخذت النمط الغربى تتبنى التعليم "الحديث" . وبذلك عرفت مصر نوعاً من ازدواجية التعليم لم تألفه من قبل . ونتجت عن ذلك مشكلات كثيرة مازلنا نعانى منها حتى الآن .

وأدرك جمال عبد الناصر ونظامه السياسى خطورة هذا الوضع فأصدر قانون إعادة تنظيم الأزهر سنة ١٩٦١م ، بهدف الحفاظ على " .. التراث العلمى والفكرى للأمة العربية .." ويهدف تطوير مناهج الدراسة فى الأزهر مع الحفاظ على الهوية الثقافية لخريجيه ؛ بحيث يتم تخريج الطبيب والمهندس والمدرس والكيميائى الفاهم لدينه والواعى بتراثه من ناحية ، والقادر على مواكبة التطور العلمى الحديث من ناحية أخرى .

وزادت بعثات الأزهر إلى خارج البلاد ، كما أنشئت مدينة البحوث الإسلامية لإستقبال الدارسين من شتى أنحاء الدنيا . واضطلعت ثورة يوليو بدورها فى تطوير العالم الإسلامى وتنويره من خلال المنح الدراسية التى تم تخصيصها للطلاب الدارسين فى الأزهر .

وفى عام ١٩٥٤م تم إنشاء المؤتمر الإسلامى . ثم أنشئ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى يوليو سنة ١٩٦٠م بهدف إحياء التراث الإسلامى والدعوة الإسلامية عن طريق بعثات الدعوة والوعظ والإرشاد ، كما تم إنشاء عدد من المراكز الإسلامية فى العواصم الأوربية لتكون مناطق خدمة للجاليات الإسلامية فى الغرب كما طبعت ملايين النسخ من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ومئات الآلاف من اسطوانات المصحف المرتل بكل لغات المسلمين ، إلى جانب اسطوانات تعلم الأذان والوضوء والصلوات .

كذلك كان المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يرعى التجمع الطلابى العالمى لشباب المسلمين الدارسين فى مصر من خلال المعسكرات الصيفية السنوية التى كانت تقام تحت إسم معسكر أبو بكر الصديق فى مدينة الاسكندرية طوال شهور العطلة الصيفية . وكانت هذه المعسكرات فرصة رائعة لاختلاط شباب المسلمين من جميع أنحاء العالم تحت عناية الدولة الناصرية ورعايتها .

وقد كان قرار إنشاء إذاعة القرآن الكريم خطوة هامة فى السلوك السياسى للزعيم جمال عبد الناصر فى سبيل الدعوة الإسلامية وتوصيل المعلومات الدينية الصحيحة إلى أولئك الذين حرّموا من نعمة القراءة ، وقد أدت هذه الإذاعة - وماتزال - دوراً حيوياً وهاماً فى مجال الدعوة الإسلامية ونشر الوعى الإسلامى الصحيح . وقد بدأ إرسال إذاعة القرآن الكريم فى مارس ١٩٦٤م ، وكانت المساحة المخصصة للقرآن الكريم ٨٣٪ من المادة الإذاعية إلى جانب ١٧٪ للأحاديث والتفسير والفتوى وفق مناهج حديثة استهدفت الوصول إلى المسلمين فى شتى بقاع الأرض .

ولم تغب ثورة يوليو عن الاهتمام بالمسلمين فى شتى بقاع الأرض ؛ فقد أرسلت المعونات المالية وتم إرسال البعثات الدينية إلى آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية ؛ فقد وصل الدعم المصرى للمسلمين خارج المنطقة العربية إلى أندونيسيا والباكستان والهند والملايو والفلبين وبورما وسيراليون وتايلاند وغانا ومالى وتوجولاند والبرازيل وغيرها .

من خلال هذه الإطلالة السريعة يمكن أن نخلص إلى حقيقة هامة مؤداها أن فكرة عداء الناصرية للإسلام كانت شائعة تاريخية اصطنعها أعداء ثورة يوليو وجمال عبد الناصر ليطمسوا به إسهام الناصرية فى مساعدة المسلمين فى العالم من ناحية وتطوير الوعى بالدين الإسلامى الصحيح من ناحية أخرى . لم يكن هناك ما يمكن أن يواجه الناصرية من بين الأسلحة التى استخدمها أعداء ثورة يوليو سوى التمسح فى الدين الذى تؤمن به غالبية الجماهير.

العربية . ولم يكن ممكناً لأية إيديولوجية أخرى أن تواجه حصاد التجربة الناصرية ومكاسبها . وفى هذا السياق لعب السادات لعبته الخطرة ، ثم راح ضحيتها فى نهاية الأمر . لقد كان يريد أن يضمن لمشروعه التراجعى أمام قوى الصهيونية والإمبريالية الأمريكية النجاح من خلال ضرب الناصرية ، وانتهزت الفرصة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات التى انشقت عنهم أو تمردت عليهم . وعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين جماعة هامة من جماعات العمل الوطنى المصرى فى هذا القرن ، وعلى الرغم من دورهم فى صياغة الحركة الوطنية ، فإن عداءهم السياسى لثورة يوليو ، وثأرهم المطلوب من قادتها ، جعلهم يروجون لفكرة العداء المزعوم بين الناصرية والإسلام . وربما كان هذا واحداً من أخطائهم التاريخية الذى جعلهم يصورون الصراع مع ثورة يوليو فى صورة الصراع الدينى بدلاً من وضعه داخل إطاره الحقيقى باعتباره صراعاً سياسياً . فقد أتاحوا الفرصة لأعداء الناصرية وأعدائهم لكى ينالوا من جمال عبد الناصر وتجربته النضالية ، وسرعان ما دفعوا ثمن هذا الخطأ حين انقضى شهر العسل القصير مع أنور السادات الذى كشف عن توجهاته الحقيقية فاصطدموا به وبدأت مطاردتهم وملاحقتهم على النحو الذى شهدته الساحة السياسية المصرية فى أواخر السبعينيات .

خلاصة القول إن الناصرية استندت إلى الإسلام فى صياغة مشروعها القومى كما أن منجزاتها فى خدمة الإسلام والمسلمين ماتزال هى الأعظم والأكبر بحيث لم تطاولها أعمال من تمسحوا بالإسلام فرادى أو مجتمعين .

دكتور قاسم عبده قاسم

شهادات

قرارات عبد الناصر فى ميزان الإسلام

الدمرداش العقالى

فى الاحتفال بذكرى شهداء الجامعة فى ١٢ نوفمبر ١٩٥٢ ، استهل القائد جمال عبد الناصر خطابه بعبارة "يا أصحاب الأيدى المتوضئة" وألهبت تلك العبارة حماس القاعدة العريضة للطلاب ، لتزيد من تأييدها " للحركة المباركة" : واستبان من هذا الحماس الجارف ، أن الهتاف بهاتين الكلمتين ، لايعنى مجرد إطلاق شعار خال من المضمون ، فقد أصبح المضمون حاضرا ومجردا . فالربط والارتباط بين ثورة يوليو والإسلام كان واضحا ومقررا ، وماثلا فى أذهان سائر الناس ، الخاص منهم والعام .

ولا جرم أن يكون الأمر كذلك من حيث نسبة هذا الحدث التاريخى الهام الذى جرى على أرض مصر فجر الثالث والعشرين من يوليو عام ١٩٥٢ الى الإسلام ومباركته باسمه ، ومن ثم احتسابه ضمن سفر الجهاد المتواتر لهذه الأمة على هذه الأرض الطيبة ، عبر القرون التى أظل فيها الإسلام الأرض بظلاله الورافه ، فالثابت انها منذ الفتح كنانته التى يعتز بها داراً ، وتعتز به منهاجا ، وأهلها كما وصفهم رسول الله صلى الله وسلم - فى رباط الى يوم القيامة . غير أنه ما إن بدأت الحركة المباركة تجتاز مخاض ولادتها ، وتتجاوز مرحلة الإعلام عن نفسها إلى ممارسة دورها التاريخى فى تغيير المجتمع الى الأفضل ، بتحرير إرادة الانسان ، وتحقيق استقلال الوطن ، وبدء مسيرة التخلص من التبعية ، وتجاوز حدود الشعورية الضيقة الى آفاق المطالبه بالوحدة العربية ، لتكون المنطلق الصحيح الى دائرة إسلامية أوسع ، حتى وقع الخلط فى الإعلام المبشر بهذه الخطوات ، وفى ظل هذا الاختلاط ، فقدت الثورة الكثير من كتائب الإخلاص لمسيرتها وتسلل الى الصفوف الأولى فى بنياتها بعض من كان خصما لها وحربا عليها .

ولعل أكثر ما صدم مشاعر بعض العامة ارتفاع شعارات بوصف الحركة المباركة وصف الثورة ، وقد بدا ذلك بالنسبه لهم نقيضا للإسلام وقد مضى على المسلمين حين من الدهر ، وهم يعرفون الإسلام ، كما يعرفه آبائهم ، وكما يذكره شيوخ الطرق الصوفيه ، وخطباء المساجد العاملون بتوجيهات السلطة ، وقد ظل هؤلاء يقدمون للناس الإسلام فى ثوب المسالمة للأوضاع كائنة ما تكون ، والرضا بالحال مهما كان سوء الحال ، باعتباره من قضاء الله

وقدره، وفي ظل هذه الأبخرة التى تدير رموس البسطاء ، كان الحديث عن الثورة والتغيير الثورى أشبه برجس من عمل الشيطان .

والحقيقه أن الاسلام - ومنذ اليوم الأول - قد هدف الى إحداث تغيير شامل فى مفاهيم الانسانيه ، بما يعنى الثورة الكامله على كل موروث ، ولقد كان واضحا - فى ذهن العرب الأوائل - أن دعوة محمد ثورة كاملة ألحقت العبيد بالساده ، وأعتقت الأعناق من ذل الطبقيه، ولذلك كان أول من رحب بالدعوى وسارع اليها فقراء العرب وضعفاؤهم ، وكانت الكلمه الاحتجاجيه على ألسنة سادة قريش : "لقد ساوى بنا عبيدنا وأغرى بنا غلماننا" ، فالإسلام كان - بحق - ثورة حققت التغيير الهائل فى الفرد والمجتمع عملا بقوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" .

اذن فالذين استاءوا من مصطلح الثورة ، لم يكونوا على فقه دقيق ، ومن الجدير بالذكر أن المفكرين الاسلاميين اللاحقين لثورة يوليو فطنوا الى أن الإسلام والثورة صنوان لايفترقان ، ويحضرنى فى ذلك كتابات الامام محمد باقر الصدر وخاصة كتابا (الإسلام يقود الحياه/الحسين ثورة دائمة) ، إنما تتحدد نوعيه الثورة ، وهل هى إسلامية أو معادية للإسلام بمدى تحقيقها لأهداف الإسلام ، وعندما نقرأ السجل الناصرى ، المتمثل فى إنجازات الثورة ، فسوف نجد أنها كلها فى اطار الإجهاد الإسلامى الواعى والمستنير ، ولا يوجد أدنى تصادم بين أى قرار مصيرى من قرارات عبد الناصر ، وبين حقيقة إسلامية قطعيه ، ولنتأمل نماذج من هذا القرارات .

قانون تحديد الملكية الزراعيه

إبتداء لقد كان تحديد الملكية حلم كل المصريين الإصلاحيين ، وكان قمة ما كتب فى هذا المضمار قبل ثورة يوليو بعام واحد كتاب المرحوم سيد قطب بعنوان "معركة الاسلام والرأسمالية" ، فقد نادى فيه بتحديد الملكيه بشكل واضح وصريح بل وتطرف إلى القول : أن الملكيه الزراعيه فى مصر تقوم على أسس غير شرعيه ، لأنها ثمره امتيازات الطبقة الحاكمة وأذئاب الاستعمار والقروض الربويه ، وأنه إذا تم مصادرتها على الاطلاق ، وليس التحديد فقط ، فلا تواجه تلك المصادرة مأزقا شرعيا ، بل أن "سيد قطب" قد حذر فى كتابه من تعويض كبار الملاك عما يؤخذ منهم من أراض تجاوز ماسوف يحدد فقال : "أننا إذا دفعنا لهم تعويضا ، حولنا الاقطاع الزراعى الى اقطاع رأسمالى ، وليس فى هذا مصلحة الشعب" .. وليسد قطب - بالتأكيد - مبرراته الفقهييه والشرعيه لهذه الفتوى .

والحق أن ملكية الأراضى الزراعية فى نظر جمهور الفقهاء الاسلاميين هى وظيفه اجتماعية، يحسن أن تعالج فى اطار مصلحة المجتمع وفى إطار عدم تراكم الثروة ، تحقيقا للهدف القرآنى فى قوله تعالى : "لكى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" .

وقد أورد الامام محمد باقر الصدر فى أبحاثه ، وبالتحديد فى المرجع الاقتصادى العظيم "اقتصادنا" أحاديث نبوية كثيرة ، تحرم التسلط الفردى فى ملكية الأرض الزراعية ، ولا تجيز لحائز أرض أن يجوز ما يزرع بنص الحديث النبوى الذى أورده عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "من كانت له أرض فليزرعها ، فان لم يستطع فليعطيها أخاه ليزرعها" وفرع بعض الفقهاء فقالوا : إن التأجير مكروه ، وأن الأجره فيها شبه إحداد ، وإذا كانت ثورة يوليو قد حددت ملكية الأراضى الزراعية ، وحددت أجرة الأراضى الزراعية ، فهى لم تخالف نصوص الاسلام، بل طابقت روح النصوص وصحيح الفقه الاسلامى .

قوانين الإسكان

أما عن قوانين أجرة المساكن ، فاذا عرضناها على الأصل الشرعى نجد أن كفالة المسكن اللازم للإنسان حق على ولى الأمر المسلم ، لأن المسكن جزء من إنسانية الانسان ، ولا يستطيع أن يمارس إنسانيته بدون مسكن لائق ، وبالتالي فاذا جنع رأس المال الى استغلال أزمة الاسكان وجب على ولى الأمر المسلم ان يعالج هذا الجنوح ضمن حقه فى المصالح المرسله ، وتقييد المباح .

وسوف استشهد - فى هذا المقام - بموقف الفاروق عمر بن الخطاب حينما مر فى مكة ، بعد أن امتدت الفتوح وكثر الحجيج ، فوجد أهل مكة يتسابقون فى المباني ، ليؤجروا للحجاج، ثم بالغوا فى الأجرة ، حتى أصبح فقراء الحجاج يعانون أزمة السكن ، فإذا بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب يصدر قرارا ثوريا : "من بنى فى مكة ، فلا يجوز له أن يضع على مبنى له بابا ، مادام قد بنى للتأجير لا للسكن ، وأن يدفع المتتفع بقدر ما يطيق . لا بقدر ما يريد المالك".

وحتى ندرك حجم الأزمة الخاصة بالاسكان بعد ثورة يوليو يجب أن نتذكر العناصر التالية، فقد ترتب على الثورة منذ أيامها الأولى ، ومنذ إحساس الفلاح المصرى بأن عبء الإيجار عليه قد خف ، وأن التعليم قد أصبح مجانيا ، فبادر الى إرسال أبنائه للتعليم ، الإحصاءات الأمينه والدقيقه تبين مدى صعود خط التعليم المتوسط والجامعى بعد يوليو ، فسنجد أن عشرات الآلاف من أبناء الريف الذين وجد آباؤهم فرصة تعليمهم ، يجوبون المدن بحثا عن

السكن ، ولو لم تتحدد الأجرة لترتب على كثرة الطلب ، صعود الإيجارات بصورة تحول بين الإنسان العادى وبين وجود مسكن مناسب .

قوانين العمل والعمال

وهى القوانين التى وضعت حدا أدنى للأجور لأول مرة ، ووضعت حدا أقصى للمرتبات، كذلك كلا الأمرين مطابقان لحقائق الاسلام على نحو يفخر به مصدر القرار ، كذلك تحديد ساعات العمل ، كل هذه القوانين نجد تأصيلها فى حديث للرسول صلى الله عليه وسلم : "من كان أخوه تحت يده ، فليطعمه مم يطعم ، وليلبسه مم يلبس "هذا النص النبوى يفتح الباب لوضع حد أدنى للأجور حرصا على مصلحة العامل ثم تأتى بقية الحديث " ثم لا يكلفه بما لا يطيق" وهذا هو الحد الأقصى لساعات العمل .

وقد ترتب على قوانين العمل استعادة العمال لأدميتهم ، وأصبح الحد الأقصى للعمل سبع ساعات ، ثم حد أدنى للأجور ، ثم مسكن يليق بالعامل لذلك ازداد الاقبال على طلب المساكن ، وكان لابد من تحديد الأجور .

قرار مجانية التعليم

أما قرار مجانية التعليم ، فأنى أتصوره قرارا نبويا استنادا الى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" ، فإذا كان العلم فريضة كالصلاة فهل يدفع المسلم رسوما كى يصلى أو هل يدفع مصاريف حتى يعبد الله ، لذلك فقد كان - حتما - على ولى الأمر المسلم أن يمكن الناس من فريضة العلم والتعليم ، وأستطيع القول بأن ساحة العلم التى فتحها عبد الناصر ، واستقبل مئات الآلاف من أبناء مصر المحرومين ، لم تلبث أن كانت سببا رئيسيا فى تعاظم التيار الإسلامى فى الشارع السياسى ، فان الآلاف من شباب الجامعات الذين يمثلون التيار الإسلامى ، ما كانوا ليعرفوا هذا التيار لولا فرصة العلم المجانى.

قرار حل الوقف الأهلى

يعرف الباحثون أن حل الوقف الأهلى الذى تم عام ١٩٥٥ كان مطلبيا لسائر العارفين بسلبيات الوقف الأهلى ، فقد أدى الى جمود فى حركة التعامل والى اعطاد الفرصة لنظار الأوقاف لأكل حقوق الكافة ، وكان مطلب الحل مطلبيا إسلاميا ، فقد كان الوقف الأهلى مفتقدا للأساس الشرعى المسلم به لأن الحديث النبوى الوارد فى هذا الشأن كان يتحدث عن

الوقف على الخيرات ، وهو أمر مستحب ، ولكن البعض قاس الوقف الأهلى على الوقف الخيرى قياسا فاسدا ، فكان لابد من حل الوقف مع ملاحظة أن الوقف الخيرى آل إلى الدولة ، وتحملت الدولة جميع المصاريف المتعلقة بالوقف الخيرى ، وللعلم فإن ميزانيات ووزارة الأوقاف مضافا إليها ميزانية الأزهر بجامعاته المختلفة ، ما كانت لتتم لو ظل الأمر على إيراد الوقف الأهلى فإن النشاط الإسلامى بعد الثورة صار يستنزف من ميزانية الدولة أضعاف ما كان يتيح الوقف . فقد كان إمام المسجد - مثلا - لا يتقاضى راتبه إلا إذا تواجد إيراد للوقف ، وأصبح جيش الدعاة - بعد الثورة - يتقاضى راتبه بطريقة كريئة مضمونه .

توحيد القضاء المصرى

والذى يصفه بعض المفرضين بأنه إلغاء للمحاكم الشرعية ، مع أنه ودون خوض فى تفاصيل معلومة للكافة ، فإن ولاية القضاء الإسلامى وسيادة النظام الإسلامى العام فى الأحوال الشخصية ، لم يكتمل إلا بصدر توحيد القضاء المصرى ، لأن النتيجة العملية له ، هى إلغاء مسمى المحاكم الشرعية ومسمى المحاكم الملكية ومحاكم البطرركخانة ، ورجوع اختصاصات كل هذه المحاكم الطائفية الى القضاء المصرى العام ، وهو قضاء إسلامى ، بل الأخطر من هذا نص المادة السادسة من القانون التى نصت ولأول مرة فى تاريخ مصر : على أنه عدا اختلاف مذاهب غير المسلمين تطبيق الشريعة الإسلاميه .

فعلى سبيل المثال ، فى ظل المحاكم الملييه والبطركخانة ، قبل توحيد القضاء كان إذا تزوج يهودى من الرىانيين يهوديه من القرائين فإن أى خلاف بينهما كان يحكم فيه من المحاكم الطائفية بشرعية الزوج وكذلك إذا تزوج كاثوليكي بأرثوذكسيه كانت تطبق شرعية الزوج ، وبعد قانون توحيد القضاء فإن خلاف الطائفة كانت تحسمه قوانين الشريعة الإسلاميه طبقا للمادة الاسلاميه وهو أمر تداولته العديد من الأحكام منذ صدور القانون ، والخلاصه - هنا - أن توحيد القضاء دعم مركز الشريعة الإسلاميه ، وقلص من تطبيق الشرائع الطائفية الأخرى على أرض مصر "وفى ذلك رحمة للمسلمين وغير المسلمين" .

قانون تطوير الأزهر

كان تطوير الأزهر - على مر العصور - حلما لدى جميع رجال الإصلاح الدينى بدءا من رفاعة الطهطاوى إلى الشيخ محمد عبده والعلامة الشيخ محمود شلتوت ، من الأبحاث المنشورة فى هذا الخصوص - فى كتاب "الأزهر فى ألف عام" - بحث الشيخ شلتوت الذى نشره عام ١٩٤٦ ويطالب فيه باخراج الأزهر من قوقعه الاقتصار على علوم اللغة والفقه

والأصول ، لتخريج العالم ذو الثقافة الشاملة ليكون الطبيب الداعية والمهندس المسلم والكيميائي المسلم وعلى هذا الأساس واستجابه لكل هذه الدعوات التى سبقت الثورة أصدرت ثورة يوليو قانون تطوير الأزهر ، وقد كان الرواد فى تولى الأزهر بعد تطويره أقطاب الإخوان المسلمين - (أحمد حسن الباقورى/ محمد عبد السلام فهمى) ، وعندما نتأمل فى ثمرات هذا القانون بعد وضعه موضع التطبيق فسوف نجد أنفسنا نترحم بكل عواطفنا على من أنجز قانون تطوير الأزهر ، الذى مكن حفظة القرآن من أبناء فقراء المسلمين ومن أبناء خدام المساجد أن يقتحموا الكليات المرموقة كالطب والهندسة والعلوم .

إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

وهو إنجاز إسلامى فاق كل الانجازات على امتداد العالم الإسلامى حتى الآن وهو الإنجاز الذى قصد به أن يعمل على تقريب المذاهب ، وهى العقبة الكبرى منذ الفتنة الكبرى ، وفى رحاب هذا المجلس انعقد المؤتمر الأول لعلماء المسلمين والذى ضم ممثلين للمذاهب الإسلامية الثمانية (الحنفى - المالكى - الشافعى - الحنبلى - الجعفرى - الزيدى - الإباضى - الظاهرى) ، ولأول مرة فى تاريخ العالم الإسلامى يتفق علماء هذه المذاهب فى رحاب القاهرة عام ١٩٦٢ على إصدار موسوعة الفقه الإسلامى ، والتى سميت بقرار العلماء (موسوعة ناصر للفقه الإسلامى) ، وأعدت خطة عمل لبحث جميع أبواب المعاملات على المذاهب الثمانية لفتح الباب أمام الأجيال لتعرف ما هو المتفق عليه وما هو المختلف بشأنه ، وهى أكبر حركة عقلية فى تاريخ الإسلام بعد حركة المعتزلة ، وبحضرنى - هنا - أن أول مطبوعة طبعتها وزارة الأوقاف المصرية فى عهد عبد الناصر على نفقة الوزارة هو كتاب "المختصر النافع فى فقه الإمامية ؛ وقد كتب مقدمته الشيخ الباقورى وزير الأوقاف آنذاك فكتب يقول : الآن - وفى ظل ثورة يوليو - يستطيع العقل الإسلامى أن يستعيد حرته فى البحث عن تراث فقهي عظيم حجبنا عنه أهواء القرون ، بينما يتضمن من الأحكام ما نحن فى أمس الحاجة اليه ، لتطوير حياتنا المعاصرة . وفقه الإمامية هو فقه الشيعة الجعفرية الاثنى عشرية السائد فى إيران والعراق وباكستان والهند ، وما يدعو الى التفاؤل أن موسوعة الفقه الإسلامى - بعد أن أبطأ إصدارها فى عهد السادات ، فقد شرعت وزارة الأوقاف المصرية أخيراً ووفق قرارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الذى انعقد فى القاهرة إبريل ١٩٩١ فى إعادة إصدار الموسوعة بذات الرؤية الفقهية للمذاهب الثمانية ، وهناؤكد على أن إتاحة الفرصة للعقل الإسلامى لينطلق من أسر المذهب الواحد الى آفاق المذاهب الثمانية ، ستمنحه القدرة على فتح

باب الاجتهاد الذى أغلق فى القرون الوسطى ، والذى ظل علماء المسلمين يتباكون على غلق باب الاجتهاد ، دون أن يجرؤ حاكم على أن يخطو خطوة فى هذا السبيل ، حتى جاء عبد الناصر بحسه الإسلامى النقى المتعالى عن المذهبيه الضيقه ، فأصدر هذا القرار الذى لا يعرف قدره الا أهله .

إنشاء مدينة البحوث الإسلامية

وهو القرار العملاق الذى أكمل فلسفة تطوير الأزهر بإنشاء مدينه للبحوث الإسلامية ، وعلينا أن نتذكر أن الأزهر ظل طيلة ألف عام قبلة أبناء المسلمين من مختلف أرجاء العالم الإسلامى يأتون اليه رجالا وعلى كل ضامر ، فيستقبلهم فى أروقتة ، ولا زالت باقيه تحكى سوء ما كانوا يتعرضون له من شظف ومعاناة ، فكانت مدينة البحوث الإسلامية فى قلب القاهرة ، وعلى مساحة هائلة من الأراضى فى العاصمة المصرية ، تتضمن عشرات المباني الفاخرة التى تتسع لآلاف الطلاب ، يجدون فيها طيب المقام ورغد العيش بما يضمن إقبالهم على دراساتهم تاما وخالصا لوجه العلم والدين ، وبإنشاء هذه المدينه إستقبل الأزهر ضمن الآف المنح الدراسيه صفوة أبناء العالم الاسلامى ، والذى يتبوأ بعضهم سدة الحكم فى بلاده ، ويفخر بتخرجه من الأزهر الشريف .

تعليم للبنات المسلمات

وفى إطار فلسفة تطوير الأزهر ، كانت قمة التنوير إنشاء تعليم البنات فى الأزهر الشريف من خلال معاهد وكليات البنات ، فاول مرة أيضا تنال المرأة المصرية المسلمه حقها الشرعى فى تعلم دينها ، فتنشأ المعاهد والكليات التى أصبحت تغطى معظم مدن مصر الرئيسيه ، فعرفت البيئته المصريه من بنات الفلاحات الكادحات طبيبات وداعيات ومن هؤلاء فئات يدرسن الإسلام فى مختلف البلاد العربيه وخاصة فى السعوديه ، وقد نهض تعليم البنات فى السعوديه على أكتاف بنات الأزهر المتعلمات ، ولولا قانون تطوير الأزهر ووجود معلمات من خريجاته لما عرفت الفتاه السعوديه التعليم على سبيل المثال .

إنشاء اذاعة القرآن الكريم

وهو القرار الذى تكفل بتعطير الأثير بآيات الله البينات ، ومكن كل راغب فى الاستماع إلى كتاب الله وتعلمه وحفظه أن يتلقاه من كبار الشيوخ ، وهو القرار الذى تسابقت الدول الإسلامية بعد ذلك الى تقليده ، فاصبح فى كل دوله إسلاميه اذاعة للقرآن الكريم ، وتطبيقا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " من سن سنه حسنه فله أجرها وأجر من عمل بها الى

يوم القيامة" فان عبد الناصر مصدر القرار سوف يشاب على قراره بقدر ما كان القرار العظيم من ثائر عظيم .

قرار إلغاء الرتب والألقاب

ودونما استطراد لا أرى داعيا له ، فقرار إلغاء الرتب والألقاب الذى صدر فى الأيام الأولى لثورة يوليو هو التطبيق العملى للحديث النبوى الشريف الذى يمثل المسلمين كأسنان المشط ، فهل فى أسنان المشط مجال للرتب والألقاب والاستعلاء بهذه الرتب ، التى كانت سبة فى جبين الحياة السياسية المصرية .

واخيرا فإن هذه القرارات لا تمثل كل ما أصدرته الثورة وهو كثير وقد كانت فى جميعها - وليس ذلك مجال للحصر - خادمة للفهم الصحيح للإسلام وقد استعادت مصر خلال هذه الحقبة الثرية عقلها الإسلامى وهيأت للآلاف من الشباب أن يحسوا فى أعماقهم بالمسئولية الكبرى نحو الإسلام ، وكأى ثورة عظيمة وكأى عمل عظيم فإن النظر اليه من داخله لا يمكن الناظر من الإحاطة به واستيعابه ، ولذلك فكلما بعد العهد بثورة عبد الناصر وقراراته المصيرية ، اتسعت أمام البصيرة آفاق الرؤية الصحيحة ، لهذا البطل المسلم أسكنه الله منازل الأبرار قدر ما قدم للإسلام والمسلمين .

عبد الناصر مؤمناً

محمد أبو الفتوح

لعل أصعب الأمور ، وأثقل الأمانات ، أن يقول المرء رأيه فى انسان ، وشهادته فيه ، فالشهادة أمانة ، وكاتمها آثم قلبه ، وهى من باب الوزن ، والذي يتعرض لوزن الآخرين معرض لأن يكون من المطففين : "الذين اذا اکتالوا على الناس يستوفون - وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون - ألا يظن أولئك أنهم مبعثون - ليوم عظيم - يوم يقوم الناس لرب العالمين" (المطففين الآيات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦) لن استطرد فى هذه النقط - الخطيرة ، وفيها كلام كثير - ولكنى أعود الى شهادتى فى عبد الناصر ، الذى عاصرته تقريبا طوال فترة الثورة ، أى منذ قيام ثورة يوليو حتى بعد رحيله بشهور .. وذلك من خلال عملنا فى صوت العرب - جهاز الاعلام الثورى المقاتل فى سنوات ثورة يوليو حتى رحيل عبد الناصر العظيم . عندما قامت ثورة يوليو كان قد مضى على تخرجى من كلية الحقوق جامعة القاهرة أكثر من عام .. ومعنى ذلك أننا شهدنا أحداث الأربعينات ، ومعنى ذلك أيضا أننا كنا نعتبر أنفسنا أندادا لشوار الثالث والعشرين من يوليو، فهم رجال ونحن رجال . وهم مناضلون ونحن كذلك مناضلون ، ولنا رأينا فيهم بالتأييد، والذي يخالطه التحفظ والترقب أحيانا . وأنا أقول هذا الكلام وأركز عليه لأبين أننا غير الجيل الذى تفتح وعيه عي ثورة يوليو وإنجازاتها العظيمة والذي لم يكن أمامه الا أن ينبهر بها ويؤمن بها .. لم نكن نحن من هذا الجيل ، ولذلك فأننا حين آمننا بثورة يوليو لم يكن إيمان المحب بحبه الأول .. ولم يكن اقتناع الذى لم يسمع حجج الآخرين ، ولم يشهد تجاربهم، ولم يشهد أمامه الا حجج الثورة وإنجازاتها بغير منافس وبغير من يمكن مقارنته بها ومقارنتها به كان إيماننا واقتناعنا غير ذلك قاما ، كان إيمان واقتناع من شهد ، قبل الثورة طوال عقد من الزمان ، ومن عاش للأسف ليشهد ، بعد رحيل عبد الناصر - وهذا الإيمان وهذا الاقتناع هو فى اعتقادى أعظم وأقوى ، لأنه أكثر أصالة وأعمق جذورا - ولأنه إيمان واقتناع مر بعملية التمهيص والمقارنة ، ثم ثبت رغم ذلك وتعاضم وشمخ بأنفه وقامته عاليا شامخا .

شهادتى فى عبد الناصر .. هى بالتأكيد تدور حول ما سمعته من كلامه ، وما شهدته من مواقفه ، وما سمعته عنه ، والمسئولية تكون هنا على الراوى ، بل أن شهادتى فى عبد الناصر تمتد لتشمل إحدى الرؤى التى رأيتها فى المنام عند بداية التحامى بصفوف المناضلين .

رؤيا منام

ولقد جعلت عنواناً لهذا المقال هو : "عبد الناصر المؤمن" وأنا أشهد هنا أنه كان مؤمناً وأحسبه كذلك ولا أزيكه على الله تعالى وحول هذا المعنى ستدور أغلب نقاط هذا المقال .

فى الفترة الأولى لقيام ثورة ٢٣ يوليو ، وربما مع التحاقى بصوت العرب فى ١٧/٧/١٩٥٤ . رأيت فيما يرى النائم أننى أنظر الى صورة للإمام الشهيد حسن البنا معلقة على الحائط ، وإذا بفارس أسمر اللون يقبل نحوى راكباً حصانه وعليه عباءة سوداء ، ثم يشير إلى بيده اليمين إشارتين ، تعنى الأولى أن يقول لى "دع عنك التعلق بصورة حسن البنا" .. وتعنى الثانية أنه يقول لى "قم واتبعنى فوراً" لقد فهمت تماماً معنى الرؤيا ، والتى أعتقد جازماً أنها رؤيا حق ، لقد كان معناها كما شرح الله لى صدرى ، أن على أن أتخلى عن شكليات الإخوان المسلمين ، وعن الانشغال بمشكلاتهم ومقولاتهم النظرية ، ودون التخلي عن جوهر الدعوة الإسلامية ، وعما تعلمناه من حسن البنا .. كان على أن أدع الانشغال بالنظر إلى صورة حسن البنا ، دون التخلي عن المبادئ التى دعا إليها ، وعن التربية التى ربانا عليها ، وأن أنهض فوراً لاتباع ذلك الفارس البطل العملاق .. والذى ستكون رسالته ودوره هو تنفيذ ما نادى به حسن البنا ، دون أن يكون ذلك علانية تحت ستار الإسلام ، أو تحت عنوان : قال الله وقال الرسول - وأشهد هنا أن عبد الناصر قد أنجز ذلك بالفعل ، كما أشهد أن بلغنى عنه أنه كان يقول ذلك ، كان يقول : ماذا يريد الإخوان المسلمين ، ألسنا ننفذ أغلب ما كانوا ينادون به !!..

بيعة المؤمنين

كان لى أخ شقيق أكبر منى باثنى عشر عاماً ، وكان من طلائع طلبة الإخوان المسلمين بجامعة القاهرة فى أواخر الثلاثينات .. وكان هو الذى أدخلنى ضمن الإخوان المسلمين فى هذه السن المبكرة ، وعندما قامت الثورة ، وعندما حدث ، ما حدث بين الإخوان المسلمين وثورة ٢٣ يوليو ، كان يقول لى رأيه الذى كنت أختلف معه فى ذلك الوقت ، مع أنه أقدم منى عهداً بدعوة الإخوان المسلمين ، وأرسخ منى قدماً فيها . كان يقول ، وأنا أذكر الآن قولته وأومن

بها، لو أن حسن البنا كان كان موجودا الآن لباع هذا الرجل "يقصد عبد الناصر" ولسار تحت رايته.. وكانت هذه الكلمة منذ سبعة وثلاثين عاما - ومضت الأيام والسنون تباعا .

وكان دورى خلال تلك السنين هو القتال بالكلمة من خلال صوت العرب تحت راية عبد الناصر ، وتحت قيادته .. كنا نجد أننا نستطيع أن نقول من ميكروفون صوت العرب ما كنا نهتف به ونتظاهر من أجله فى الأربعينيات وبداية الخمسينيات فى كل قضايانا الوطنية والقومية . ثم شهدنا الرجل ينجز المعجزات ، ويضرب "ضربات المعلم" الواحدة تلو الأخرى .. تأميم شركة قناة السويس . معركة العدوان الثلاثى ، تحقيق وحدة فبراير ١٩٥٨ ، ضرب حلف بغداد ، مناصرة ثورة اليمن بالقوة العسكرية ، مناصرة ثورة الجزائر حتى الاستقلال - معارك تلو معارك ، لا يخوضها إلا ممارس مقتدر ، ولا يقاتلها إلا مجاهد مؤمن .

لقد هزتنا هذه المعارك من الأعماق ، وأسقطت لدينا كل التحفظات ، ووجدنا أنفسنا طوال سنوات عبد الناصر كمن يزحف دائما ضد عدو ، عدو للعروبة والإسلام ، فلا وقت هناك للكلام ، ولا للفلسفة ، ولا للسفسطة ، لا وقت إلا للعمل والقتال ، والجهاد . "وأدى الجمل وأدى الجمال".

فى بداية عام ١٩٥٧ . وبعد جلاء العدو الصهيونى عن قطاع غزة بعد العدوان الثلاثى ، تقرر انشاء ركنين فى صوت العرب ، يذاعان يوميا ، يطارد أحدهما الاحتلال البريطانى فى الجزيرة العربية وفى جنوبها بصفة خاصة ، ويطارد الآخر الاحتلال والاستيطان الفرنسى فى منطقة المغرب العربى وخاصة الجزائر ، وطلب الى أن أتولى أحد الركنين ، وحينما اخترت برنامج المغرب العربى - ويتوجيه من القيادات السياسية ، أبلغنى الأستاذ أحمد سعيد مدير صوت العرب فى ذلك الحين ، أن على أن أضرب على وتر الإسلام وليس العروبة فهو الذى يحرك مشاعر أبناء الجناح الغربى للوطن العربى ، كما أنهم لا يفهمون العروبة إلا على أنها الإسلام ، وقد جاء هذا التصريح الرسمى من القيادة السياسية بمخاطبة " أبناء الشمال الأفريقى وثور الجزائر بصفة خاصة بالإسلام ، جاء كإشارة انطلاق وبداية تفجير لقوة صاروخية " هائلة كنت أأخزنها بين جنبى فيما تعلمناه من أدبيات الجهاد وذلك من تراثنا الإسلامى العظيم ، وتدفقت هذه القوة كل يوم عبر الأثير من خلال الحلقات اليومية لبرنامج المغرب العربى ، وكان لابد لها أن تفعل فعل السحر فى المجاهدين الجزائريين وفى ضرب أعدائهم الذين كانوا يتآمرون على ثورتهم لتقبل أنصاف الحلول وأشباه الاستقلال ، ولتقف فى منتصف الطريق .

خطاب الشكر

وبالطبع مضت ثورة الجزائر لاتلوى على شيء حتى بلغت هدفها .. وفى أول زيارة لعبد الناصر للجزائر بعد الاستقلال ، وكان ذلك فى ٤ مايو ١٩٦٣ ، وقف عبد الناصر يتكلم ، ولم تكن كلماته إلا كلمات مؤمن عميق بالإيمان .. ولكن .. كيف كان ذلك ؟

كان تحقيق استقلال الجزائر شيئا عظيما وإنجازا هائلا لايجد الوصف ، ولايتصوره العقل ، وحتى نحن فى تلك السنوات كنا نتصور أن تحرير الجزائر هو حلم أشبه مايكون بالخيال .. ولما تحقق هذا الحلم ، وكان لعبد الناصر فيه الفضل الأكبر والدور الأخطر بعد توضحيات الشعب الجزائرى وصلابة قيادته - لما تحقق هذا الحلم الكبير كان طبيعيا أن يحتفل الشعب الجزائرى ومعه الأمة . العربية كلها وأحرار العالم كله بهذا الانتصار العظيم ، وكان طبيعيا كذلك أن يشارك عبد الناصر ، هذا الاحتفال . وهنا نتوقف لحظات لنتصور ما سيقول عبد الناصر فيه .

لو أن عبد الناصر العظيم كان رجلا عاديا ، ولو كان دنيويا علمانيا ، لوقف فى هذا الاحتفال يفتخر بشعب الجزائر وشعب مصر ، ويفتخر بنفسه ، وهو الذى كان له الدور الأكبر فى تحقيق هذا النصر ، وليلقى ملحمة أو معلقة من معلقات الفخر وتمجيد الذات ، وليسوق كلمات الاعتزاز بالنفس والشموخ والاستعلاء واستشعار القوة والفرحة الكبيرة بالنصر العظيم ، ولو فعل ذلك فرما كان شيئا طبيعيا ، ولم يكن ليلومه أحد . ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك ولم يقله على الإطلاق ، لأنه ليس منهج الايمان والمؤمنين - إن منهج الايمان والمؤمنين ، هو أن ينطق الانسان فقط فى مثل هذه الحالة بكلمة الحمد لله ، والشكر لله ، وأن يسجد ركعتى شكر لله رب العالمين ، صاحب الفضل والمنة وحده . لقد فعل ذلك مثلا بطلنا التاريخى العظيم صلاح الدين الأيوبي ، وذلك إثر انتصاره العظيم فى معركة حطين ، حيث رجل عن حصانه وخر ساجدا لله حمدا وشكرا . ولقد فعل عبد الناصر نفس الشيء وهو يحتفل مع شعب الجزائر بانتصاره العظيم . لقد ألقى خطابا قصيرا ربما لايتجاوز نصف ساعة . شاعت فيه كلمات الحمد والشكر لله . ولم تكن فيه كلمة فخر أو شموخ واحدة . وسأورد فيما يلى العبارات الواردة فى هذا الخطاب القصير ، والتى تتضمن كلمات الحمد والشكر لله والاعتراف بالفضل له وحده ، وذلك دون تغيير الخطاب :

* "الحمد لله والشكر لله ، أنى رأيت شعب الجزائر الحر الثائر " هذه العبارة هى أول كلمة فى الخطاب .

* الحمد لله الذى أعطانا هذه الفرصة لنرى الأمانى وقد تحققت .

* الحمد لله فقد كنا نحلم أن نرى الجزائر العربية .

* الحمد لله أيها الأخوة :

حينما التقيت بكم فى ظهر هذا اليوم كنت أشكر الله من كل قلبى الذى مكنتنى من أن أعيش هذا اليوم ، وكنت أشكر الله من كل قلبى .

ان الوحدة خلقتها الشعوب من أول يوم ، وجمال عبد الناصر لم يعمل أى شىء لشعب الجزائر . حينما التقيت بالاخ أحمد بن بيلا ١٩٥٤ كنت على ثقة أن الجزائر لا بد أن تنتصر بعون الله .

وأنا بينكم اليوم هنا هنا فى أرض الاحرار ، أرض الشوار ، أرض المليون شهيد ، أحمد الله من كل قلبى ، أحمد الله الذى أعانكم على الصبر أكثر من سبع سنوات ، فى الثورة وفى القتال حتى تحقق النصر ، أحمد الله الذى مكن كفاحكم أن ينتصر .

أنا اليوم وأنا بينكم أحمد الله على هذا النصر الكبير - وأحمد الله أن الحرية رُفرت علينا فى المشرق وأن الحرية رُفرت أعلامها هنا فى المغرب .

هذا اليوم فى الحقيقة كان يظهر لنا فى الماضى أنه حلم ، ولكن الله كبير ، الله الذى نصركم .

الحمد لله الذى مكنتنا من أن نرى هذه الأيام .. الحمد لله الذى أعطانا هذه الفرصة لنرى الجزائر العربية ، الجزائر المستقلة .

اننا نحمد الله ، نحمد الله الذى أعطى هذا الشعب القوة والقدرة على الكفاح .

الحمد لله أن انتصر أحمد بيلا وانتصر شعب الجزائر الحر المكافح هكذا ترددت كلمات الشكر والحمد لله والاعتراف بأن الفضل له وحده وأن النصر من عنده وحده - ترددت هذه الكلمات حتى بلغت حوالى العشرين مرة أو أكثر فى خطاب . قصير لعبد الناصر فى مناسبة عظيمة من مناسبات النصر والفخر - وهذا لا يصدر - كما قلنا - إلا من قلب مؤمن .. وهذا ما يعرفه جيدا العارفون والعاملون ، وهو دليل واضح وصادق على حقيقة الايمان .

ليلة قرآنية

فى إحدى زياراتى لدمشق منذ عدة سنوات ، التقيت بشاعر سورى ناصرى هو الأخ محمود ياسين ، وقد قصت علينا زوجته قصة أروبا هنا لأنها تتعلق بعبد الناصر ، وبسلوكه التعبدى، والقصة التى أعتقد أنها صادقة ، وليس هناك ما يدعو صاحبها إلى الكذب أو

التأليف - لهذه القصة أيضا دلالتها حول إيمان عبد الناصر وصلته بربه . قالت الأخت الفاضلة. أنه فى سنوات الوحدة زار عبد الناصر مدينة حلب ، ولما لم يكن بها من الفنادق أو أماكن الضيافة ، مايليق بالرجل ، فقد رأى المسئولون أن يقضى الليلة فى قصر أحد وجهاء مدينة حلب . وكان ذلك بمثابة حظ عظيم لصاحب القصر . وتقول رواية القصة أن ابنة هذا الوجيد كانت زميلتها فى المدرسة الثانوية ، وتجلس معها على منضدة واحدة فى الفصل ، وقد قصت لها قصة هذه الليلة الغربية التى شرفهم فيها عبد الناصر بالبيات عندهم - قالت .. كنا نتابع الرجل ونراقب تصرفاته وكلماته كلمة كلمة أو لحظة لحظة ، وكان قد أوى الى فراشه فى ساعة متأخرة من الليل . وربما نام بعض الوقت ، ولكننا لم ننم ، وذلك بسبب الفرحة أولا ولكى نراقب تصرفات الرجل فى هذه الليلة الفريدة ثانيا .. وبعد مرور جزء من الليل ، ترمى إلينا صوت عبد الناصر من وراء باب عرفته وهو يتلو القرآن الكريم ، وقد تصورنا فى بداية الأمر أن فجر اليوم التالى قد طلع ، وأنه يصلى فريضة الصبح فى بداية وقتها ، ولكننا فوجئنا أن آذان الفجر لم يكن قد حان بعد ، ومازال بيننا وبينه وقت ليس بالقصير . وأن عبد الناصر إنما كان بتلو كتاب الله فى جوف الليل ، إما تلاوة مباشرة من المصحف أو ضمن صلاة الليل وتهجده . وذلك رغم أنه أوى الى فراشه فى وقت متأخر من الليل ، وبعد يوم عمل مرهق من أيامه فى سوريا ، ولم يكن قد أخذ بعد قسطا كافيا من الراحة والنوم .

إشتراكية الإسلام

هذا إذن هو "عبد الناصر المؤمن" كما نراه ، ونحسبه كذلك ولانزكيه على الله ، ولقد مضى الرجل طوال سنوات ثورته بهذا النفس المؤمنة المجاهدة ، مضى يخوض معاركه فى كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، ولم يكن فى كل هذه المعارك الا مؤمنا مجاهدا ، ولم تكن منطلقاته فى كل مواقفه وفى مناهجه وبرامجه سوى الإيمان بالله وبتراث الاسلام العظيم وبأمتة وشعبه .. كان كذلك حين خاض معركة العدالة الاجتماعية ، وحين أخذ باشتراكية الاسلام وحين كان يتحدث عن شرعية العدل شريعة الله التى ترفض أن يكون الفقر إرثا والغنى إرثا ، وكان كذلك حين خاض معارك الجهاد والتحرير ، وطرد الأجنبي من الوطن العربى ، وحتى تغييرة خطة الوطن العربى تماما بتحرير الجزائر بعد المغرب وتونس ، وتحرير اليمن الجنوبي ، ونسف الأحلاف ، وإقامة الوحدة لسنوات ، وبعث حركة التحرير والانعتاق فى كل أرجاء الوطن العربى . وكان كذلك حين وقف حياته على قضية فلسطين ، وخاص معاركها على قدر جهده وقدر توفيق الله له ، وخر شهيدا فى الميدان وهو يحاول أن

يحققن دماء الفلسطينيين ويأسو جراحهم . ثم كان أخيرا كذلك وهو يبني الجيش المصرى الذى عبر القناة لتحرير سيناء بالقوة العسكرية تنفيذا لشعاره الذى رفعه من قبل "ما أخذ بالقوة لايرد بغير القوة" . وشاء الله أن يرحل ناصر قبل تلك المعركة ، والتى لو قدر له أن يشهدها لكان لها ولنتائجها شأن آخر .

هذا هو "عبد الناصر المؤمن" الذى تشهد له جماهير الشعب العربى المصرى وجماهير الأمة العربية كلها بالايان . اننى حين أتوغل فى الأحياء الشعبية والآسواق الشعبية أجد صورته داخل محلات الباعة البسطاء .. فما دلالة ذلك وحين أصل الى أعماق ريفنا أجد ذكره تلهج به السنة العوام والفلاحين البسطاء ، فما هى دلالة ذلك ، وحين أذهب الى أرجاء الوطن العربى ، فى البوادي والجبال والوديان والسهول ، أجد حبه فى كل قلب ، وذكره على كل لسان . لقد أجمعت على حبة والإيمان به كل جماهير الشعب العربى المصرى وكل جماهير الشعب العربى عامة ، فما هى دلالة ذلك ؟ اننا نعلم أن هذا الحب فى قلوب الناس لهذا الرجل هو من الله ، ونعلم أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجمع على ضلاله ، وقد أجمعت هذه الأمة على حب عبد الناصر حيا وميتا ، وذلك لسبب واحد فقط ، هو أنه كان حقا وصدقا : "عبد الناصر المؤمن" .

اتفاق بين الناصرية والإسلام .. ولكن *

عادل عيد

لعله لاخلاف فى أن الاسلام فضلا عنه ديننا وعقيدة ، فإنه - فى نفس الوقت - تشريع ونظام شامل يحكم حياة الفرد والأسرة والجماعة فى مختلف الجوانب والأنشطة .

أما الناصرية ، فبينما يرقى بها البعض فيراها نظرية سياسية تستخلص بالاستقراء من ممارسات الرئيس الراحل جمال عبد الناصر وما عبر عنه فى كتبه وخطبه ، فإن آخرين - منهم كاتب هذا المقال - يرون أن الناصرية هى مجرد رصد وتجميع لأبرز المعالم والسمات الايجابية التى حفلت بها التجربة الناصرية .

والمطروح فى هذه السطور هو أن نعقد مقابلة بين الناصرية بالمفهوم الأخير ، والإسلام ، لنرى موقعها منه ، ونحدد نقاط التلاقى ومواطن الافتراق .

عدل اجتماعى

أما عن نقاط التلاقى بين الإسلام والناصرية فى المجال الداخلى ، فأبرزها هو تلك المحاولات الدائبة والملحة التى قام بها عبد الناصر منذ بدء الثورة من أجل رفع الظلم الاجتماعى عن الفئات الفقيرة والمحرومة ومحدودة الدخل ، ورفع مستواها الانسانى الى المستوى اللائق بعد أن طال حرمانها فى العهد السابق على الثورة ، وكان ذلك عن طريق فرض مجانيه التعليم فى شتى المراحل مع توفير الفرص المتكافئة أمام الجميع دون تمييز ، ورفع الحد الأدنى للأجور وتأمين العمال ضد الفصل التعسفى ودعم السلع والخدمات الأساسية لضمان وصولها إلى مستحقيها فى القاعدة العريضة من أبناء الشعب، وإقامة مظلة من التأمينات الاجتماعية استظل بها العاملون فى القطاع العام والقطاع الخاص ، وتوزيع الأرض الزراعية المستولى عليها من كبار الملاك على الفلاحين المعدمين ، وإيجاد نظام التأمين الصحى الذى استفادت منه ملايين عديدة من العاملين بالقطاع العام والجهاز الحكومى وأسرههم ، والتوسع

* المحرر : ننشر شهادة الرمز الإسلامى عادل عيد ، رغم اختلافنا البديهى مع بعض أحكامها الفقهيہ المتسرعة ، فنحن ندين جرائم التعذيب بحق الإخوان وبحق غيرهم ، لكن تناول قضية الاستبداد/ الديمقراطية بهذا التبسيط المخيف شئ آخر تماما .

فى التصنيع وانشاء قاعدة صناعية ضخمة تضم مئات المصانع ووضع خطة طموحة للتنمية تستهدف زيادة الإنتاج ورفع مستوى الدخل مع توفير فرص العمل والعيش للملايين من أبناء الشعب . يضاف الى ذلك كله إقدامه على تأمين قناة السويس وإعادة بنائها إلى مصر وتمصير البنوك والمصالح المالية الأجنبية ، ثم تأمين العديد من الشركات والمشروعات لصالح الشعب ، وإنشاء السد العالى الذى ضمن لمصر - ولأول مرة - التحكم فى مخزون مياه النيل مع زيادة رقعة الأرض المزروعة فضلا عن توفير الطاقة اللازمة لتوليد الكهرباء والتى كان لابد منها لتشغيل آلات المصانع وإنارة المدن الجديدة والريف المصرى .

ومع أنه قد ترد الكثير من التحفظات على طريقة التطبيق ، وعلى القائمين عليه وعلى الآثار الجانبية أو الاجتماعية التى لم يحسب حسابها للبعض من تلك الإنجازات مما ذهب بالكثير من الفائدة المرجوة منها إلا أن هذه التحفظات لاتنفى أن عبد الناصر قد استهدف من وراء تلك التغييرات - فى جملتها - تحقيق التكافل وإقامة العدل الاجتماعى بين أبناء الشعب وبذلك فانه يتلاقى مع الإسلام فى غاية من أهم غاياته .

إلا أن تلاقى الناصرية مع الإسلام فى هذا الخصوص ، لايبنى بالضرورة أن الناصرية كانت ملتزمة بالإسلام عند إجراء هذه التغييرات أو أن الإسلام كان هو المحرك والباعث للتفكير فيها أو الإقدام عليها ، إذ هى لاتعتبر ذات صيغة اسلامية الا اذا كانت جزءا من مشروع إسلامى متكامل ينتسب الى الإسلام وتنضبط به حركته - وهذا بطبيعة الحال لم يكن واردا ، فالشواهد من فكر عبد الناصر كما عبر عنها فى خطبه وكتاباتة ، تدل على أنه حين قام بالثورة لم يكن يعتنق أى فكر أو أيولوجية معينة وانما كان "تجريبيا" أى أنه كان يبغي الإصلاح مستهدفاً معانى العدل والسلام الاجتماعى بشكل عام ومجرد ، متخذاً معيار التجربة والخطأ - وحده - أساساً للتقييم ، إلا أنه فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات - خصوصاً لدى وضع الميثاق فى أعقاب انفصال سوريا - أصبح يسارى النزعة ، اشتراكى المنهج حيث راح يستوحى الأفكار الاشتراكية ويقتبس التجارب المطبقة فى بعض الدول الاشتراكية - يوجوسلافيا على وجه الخصوص ، هذا ومن جهة أخرى فإنه لايمكن إغفال الجانب "البراجماتى" المتمثل فى الحرص على تأمين النظام والذى كان واحداً من مقاصد عبد الناصر التى تغيها من وراء تلك التغييرات - ان لم يكن أهمها على الإطلاق - ذلك أن رفع الظلم الاجتماعى عن الفقراء والكادحين وفتح الأبواب أمامهم للتعليم والعمل والتملك كان من شأنه أن يخلق قاعدة عريضة مستفيدة من النظام الحاكم ، وترتبط مصالحها ببقائه مستعدة للدفاع عنه ، مع مايتبع

ذلك - بالضرورة - وفي نفس الوقت من تقليص نفوذ وفاعلية القوى صاحبة الهيمنة والنفوذ اقتصاديا وسياسيا قبل الثورة والتي كانت تظهر العداء للثورة أو تتربص بها.

ومع أن الإسلام - كما قلنا - لم يكن أحد هواجس عبد الناصر في أحداث تلك التغييرات الاجتماعية إلا أنه بعد أن اعتنق الاشتراكية اتخذها مذهباً وشعاراً لنظامه ، وعندما تعرضت إجراءاته - وعلى وجه الخصوص - قرارات التأميم - للنقد والهجوم من بعض التيارات والنظم الرافعة لشعار الإسلام في مصر وفي المنطقة العربية ، لم يتردد عبد الناصر في أن يلجأ إلى الإسلام للرد عليهم ليستمد منه الدفاع والتبرير ، حتى يؤكد أمام جماهير الشعب ذات النزعة الدينية القوية - أن إجراءاته تتفق مع الإسلام مستدلاً على ذلك بشواهد من بعض الاجتهادات الفقيه كما أوعز إلى بعض الرسميين من علماء الأزهر أن يصدروا الفتاوى والبيانات التي تسانده في دفاعه .

وإذا تركنا ما أحدثه عبد الناصر من تغييرات اجتماعية في الداخل ، وانتقلنا إلى ممارساته في المجال العربي فيحسب له أنه كسر احتكار الغرب للسلاح وذلك بأن أقدم على عقد صفقة الأسلحة التشيكية ، كما بعث بقوة فكرة القومية العربية ، ومن خلالها حشد الدول والشعوب العربية في مواجهة القوى الأجنبية "واسرائيل" ومخططاتها التوسعية ، وإحياء فكرة الوحدة العربية بل أنه حقق أول تجربة وحدوية في التاريخ العربي المعاصر .

أما في السياسة الخارجية ، فقد حرص عبد الناصر خلال فترة حكمه على التصدي للمشاريع الاستعمارية والأحلاف العسكرية ، لا في مصر وحدها وإنما على امتداد الوطن العربي كله ، وتبنى بقوة سياسة الحياد الإيجابي وعدم الانحياز بين القوتين الأعظم ، وهي سياسة حكيمة ذات مردود إيجابي سواء على المستوى الوطني ، أم مستوى الأمن القومي العربي ، خصوصاً وأن فترة حكمه قد صادفت اشتداد الحرب الباردة بين القوتين .

كذلك فقد ساهم عبد الناصر بالدعم والتأييد المادي - غالباً وبالتأييد ، السياسي والأدبي - دائماً - لكافة الثورات وحركات التحرير التي اندلعت في المنطقة العربية وفي أفريقيا والعالم الثالث وكان له دوره الإيجابي والمباشر في نجاح الكثير من هذه الحركات واستقلال شعوبها ، مما جعله بلا جدال واحد من أبرز قادة التحرير في هذا القرن .

في هذه المجالات كلها - المصرية والعربية والخارجية - يمكن القول بأن هذه الممارسات والتوجهات - في مجملها وبغير دخول في التفاصيل والجزئيات - لا تتعارض مع الإسلام بل أنها تلتقي معه في مقاصده العامة وأهدافه الكلية .

ظلم سياسى

وإذا كانت تلك هى نقاط التلاقى بين الناصرية والإسلام - فإن هناك نقاطا فيها تمام التعارض بل تخاصم أشد مايكون الخصام . تلك هى التى تتصل بأسلوب الحكم وانعكاساته على حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية والإنسانية - فالنظام الناصرى - كما عايشناه على أرض الواقع - نظام شمولى قمعى يقوم على حكم الفرد الواحد ، الذى يرتفع فوق المساءلة أو النقد ، ومثل هذا النظام يرفضه الإسلام من أساسه ، ويأبى أن ينسب اليه أو يقارن به ، وهذا أمر تفرضه طبيعة الإسلام نفسه ، فهو كدين ونظام - وبصرف النظر عن كثير من التجاوزات التى حفل بها التاريخ الإسلامى - حريص الحرص كله على تحقيق العدل بكل جوانبه ليس فقط العدل الاجتماعى بين الأفراد والطوائف والطبقات ، وإنما يحرص الإسلام أيضا - على المشاركة من جانب المحكومين مع التزامهم بالطاعة للحاكم ما لم يأمرهم بمعصية - فقد جعل أساس مشروعية ولاية الحاكم هو الانتخاب الحر أو البيعة الصحيحة - وإقرار حق المحكومين فى أن يرجع إليهم قبل أن يبت فى أمر من أمورهم ليأخذ مشورتهم (وشاورهم فى الأمر) (وأمرهم شورى بينهم) وكذا حقهم فى محاسبته ومساءلته إذا اخطأ فلا أحد فى الإسلام - سوى الله سبحانه - يعلو عن المساءلة - فالله تعالى يقول (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) ويقول الرسول الكريم (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) - وأيضا وحقهم فى عزله إذا خان العهد أو خرج على حدود البيعة - يقول أبو بكر رضى الله عنه : أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم ، ومن بعده لم ينكر عمر رضى الله عنه من تصدى له قائلا : والله يا عمر لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناه بحد السيوف ! وحين قال له أعرابى من عامة المسلمين إتق الله يا عمر ، ورد عليه قاءلا (والله لاخير فيكم إن لم تقولوها ولاخير فينا إن لم نسمعها).

وإذا كان نظام الحكم فى الاسلام يرفض الإستبداد من جانب الحاكم ، واستعلاءه على المساءلة والحساب ويلزم بالمحكومين - فى المقابل - بالطاعة له مالم يأمرهم بمعصية - فإنه يحرص الحرص كله على احترام كرامة المواطن وصيانة حقوق الانسان أيا كان دينه أو عقيدته أو لونه - يقول الله تعالى (ولقد كرمتنا بنى آدم) ويقول (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) فمن الإثم الذى يحرمه الله ويأمر بالعقاب عليه ، أن يجنح صاحب سلطة الى قمع الناس والبطش بهم واذلالهم وترويعهم والاعتداء على حرياتهم وحقوقهم الطبيعية ، فليس فى الإسلام قبض على الناس

بغير حق ، ولا أخذ لهم بالظن أو الشبهة والله تعالى يقول : (ولا يجرمنكم شأن قوم على الا تعدلوا ، إعدلوا هو أقرب للتقوى) .

خلاصة القول :

أن الناصرية وإن حرصت على تحقيق العدل الاجتماعى ، ورفع الظلم عن الفقراء ومحدودى الدخل - وهذا مقصد تتلاقى فيه مع الاسلام - إلا أنها فى ذات الوقت افتقرت عن الاسلام وخرجت عن أحكامه - نصا وروحا - حين أخلت إخلالا واضحا "بالعدل السياسى" الذى ينبغى أن يسود علاقة الحاكم بالمحكوم ، وأقامت نظاما شموليا قوامه حكم الفرد الواحد الذى لا يسأل ولا يحاسب ، وثم أمعنت - بقصد التمكين لهذا الفرد الحاكم - فى انتهاك حقوق الإنسان انتهاكات غير مبررة وهى انتهاكات أخذت بشكل الظاهرة حيث لم ترتبط بظرف زمانى محدد ، أو تنتصر على مجموعة أو تيار سياسى معين - وإنما طالت كل التيارات السياسية على اختلافها ، بل انها امتدت لتشمل المواطنين العاديين الذين لا شأن لهم بالسياسة أو العمل العام - ولاشك أن هذه الانتهاكات والممارسات القمعية قد أحدثت أثرا سلبيا على سلوكيات هذا الشعب وقيمه ، فتفشيت فيه العلل الخلقية التى تتفشى عادة فى الشعوب المستذلة التى تحكم حكما باطشا بغير قانون ، وأهمها النفاق والرياء والسلبية والانتهازية ، وشيوع روح التواكل وعدم المشاركة أو الاهتمام بالأمر العامة ، ايثارا للسلامة أو اقتناعا بعدم الجدوى الأمر الذى أوجد "فراغا سياسيا" فى الشارع المصرى ، استثمره أصحاب الدعوات المتطرفة مما نعانى منه فى الوقت الحاضر .

لقد أعلى الله من كرامة الإنسان وصان حريته فى الاعتقاد الى أن يأبى أن يكره إنسان حتى على الإيمان فقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ؟! وقال أيضا (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، لهذا فإن إكراه الناس : على الخضوع لحاكم أو نظام - أى حاكم وإى نظام - هو أمر يأباه الله ويرفضه الإسلام .

عبد الناصر
ناصر الإسلام كدين
لا كشعار سياسى

د. محمد أحمد خلف الله

حينما ننظر فى شأن موقف الناصرية من الإسلام يجب علينا أن نميز بين الإسلام كعقيدة دينية ، والإسلام كمؤسسات تعليمية أو تربية ، والإسلام كقوى سياسية .

فمن حيث الإسلام كعقيدة دينية نجد أن الناصرية ملتزمة به التزاما دينيا ، وليس أدل على ذلك من أن مجلس قيادة الثورة باعتباره الهيئة الرئاسية للدولة ، قد التزم بأن دين الدولة الرسمى هو الإسلام ، وبذلك لم يكن فيه أحد من غير المسلمين وذلك بخلاف الحكم ، أى الهيئات التنفيذية كالوزارات مثلا ، فقد كان فيها بعض إخواننا المسيحيين ، وهذا الموقف هو التزام دينى باعتبار أن رئاسة الدولة للمسلمين ، هنا أمر نستطيع أن نلاحظه وهو أن الثورة حينما قامت بحل جميع الأحزاب السياسية أبقى على جمعية الإخوان المسلمين باعتبارها هيئة دينية ، وحين حدث الخلاف بين الناصرية والإخوان المسلمين تبين للناصرية أن الإسلام فى يد الإخوان المسلمين هو ، عمل سياسى وليس عملا دينيا ، ولذلك قامت بحل هذه الجمعية مؤخرا. وهذا إنما يعنى أن الناصرية تؤمن بالإسلام كعقيدة دينية وتلتزم به كعقيدة دينية ، ولكنها لم تستثمره كعمل سياسى .

هذا فيما يخص الإسلام كعقيدة دينية ، أما ما يخص الإسلام كمؤسسة تربية وتعليمية ، فقد قامت الناصرية بتطوير الأزهر الشريف كمؤسسة تربية وتعليمية ، وأحالتها إلى جامعة ، وأصبحت هذه الجامعة تمنح الشهادات العلمية كالدكتوراه ، ولم تقف هذه الجامعة عند حدود التعليم الدينى ، وإنما تجاوزته إلى غيره من أنواع التعليم الأخرى حيث أنشأت كليات للطب والهندسة والتجارة ، وما إلى ذلك .

وأما الإسلام باعتباره قوى سياسة فالناصرية لم تؤمن به على أنه عمل سياسى ، إنما هو عمل دينى وأخلاقى ، ومن هنا وقفت فى مواجهة الجمعيات الدينية التى قامت بمحاولات عديدة ، ضد الثورة الناصرية ، والأمر الذى نشير إليه هنا هو أن الجمعيات الدينية التى تعبر عن الإخوان المسلمين ، قد التزمت بالإسلام كما يفهمه الباكستانيون وغير العرب من

المسلمين، وقاموا بتكفير المجتمع ، وتكفير الدولة ، وهذا أمر إن صح في الباكستان والهند ، فلا يصح في مصر ، لسبب بسيط جدا وهو أن رئاسة الدولة في الهند كانت للمستعمرين ولغير المسلمين ، وبذلك يصدق عليها حكم أنها جاهلية أو كافرة ، أما في مصر فلا يصدق هذا ، لا على المجتمع ولا على الدولة ، لأن المجتمع في مصر متدين سواء أكان مجتمعا مسلما أو مجتمعا مسيحيا ، ومن هنا ظلت الناصرية ملتزمة بالإسلام كعقيدة دينية ولم تلتزم به كعمل سياسى .

عبد الناصر كان متديناً وعلمانياً

د. يونان لبيب رزق

من خلال تأملى لتاريخ عبد الناصر ، أعتقد أن علاقته بالإسلام الدين أو الحضارة أو العالم، كان يحكمها عدة اعتبارات أساسية من بينها :

أولاً : على المستوى الداخلى للبلاد فى مصر ، نجد حرصه الشديد على مانسميه الوحدة الوطنية ، فهو دائماً كان من خلال استقراءنا لمسيرته وتاريخه - يعطى لوحدة الجبهة الداخلية أهمية كبيرة ، خصوصاً أن أغلب نجاحاته تمت بالارتكاز على هذه الوحدة ، وإذا عدنا إلى عامى ١٩٥٣ و ١٩٥٤ خلال التفاوض مع بريطانيا ، كانت بريطانيا تتفاوض مع سلطة واحدة، ولم تستطع اللعب على المبدأ الاستعماري "فرق تسد" واعتبر عبد الناصر ثورة يوليو هى سلطة الشعب المصرى الوحيدة ، وهى من الإعتبارات التى حكمت نظرتة الإسلامية .

ثانياً: أما صدامه مع الإخوان المسلمين فى أكتوبر عام ١٩٥٤ ، ذلك الصدام الذى أكد على أنه ليس مستعداً أن يأخذ بمنهج الصدام الذى بدأه الإخوان ، ويتجلى هنا مبدأين أساسيين : الأول : هو رفضه أن تملى عليه قوى داخلية سياستها مهما كانت ، والثانى : هو رغم تحالفه مع هذه القوة فى البداية إلا أنه رفض أن يأخذ بمنهجها ، وأقرر هنا أن هذين الأعتبارين - وغيرهما - هما اللذين حكما موقف عبد الناصر من الدين فى السياسة ، وأتصور أن عبد الناصر فى سياساته الداخلية كان "علمانياً" أكثر منه صاحب اتجاه دينى ، كما أن الاشتراكية والقومية العربية بمفهومها الناصرى ، كانت فى الأساس توجهات علمانية ، وخصوم عبد الناصر من أصحاب التيار الدينى يتهمونه بهذه التهمة ، ولا أدري لماذا يعتبرونها تهمة ؟! انها حقيقة التعامل مع العصر ؛ فى الوقت الذى سمح فيه بأن توجد النبرة الدينية دون أن تعلو ، فيما يمكن أن نسميه "حدود التون" . وإذا كانت السياسة هى محصلة عوامل مختلفة وأنغام مختلفة ، فإن النشيد الناصرى الذى قاد عبد الناصر عزفه ، احتوى بين نغماته هذه الاعتبارات السابقة .

هذا فيما يخص رؤية عبد الناصر السياسية للإسلام ، وبالنسبة للجانب الشخصى ، أعتقد أن عبد الناصر كان رجلاً متديناً ، تتجلى علامات هذا التدين فى قيمة العامة وسلوكياته ،

فهو ممثل أمين لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة ، ومن طبيعتها أنها متدينة ، وهذا بخلاف الطبقة العليا أو الراقية التى لم تحظ بنصيب كاف من الثقافة الدينية ، ويمكننا القول أن عبد الناصر خير ممثل لطبقته المتدينة وفى تعبيره عنها ، ولم يتطلع أن يخرج عن فهمها للدين ، والذى يمثل ركنا أساسيا من نشأتها ، ولم أتوقع من عبد الناصر إلا أن يكون متدينا .

واتهام خصومه له بأنه ملحد ، أظنه اتهام غير صحيح ، أكدت عدم صحته محادثات الوحدة عام ١٩٦٣ ، وكانت سببا لنفوره من ميشيل عفلق وصلاح البيطار ، ومن شاركوا من ممثلى حزب البعث العراقى والسورى ، الذين سعوا لعقد الوحدة بين مصر وسوريا والعراق . ولا يوجد شك فى أنه على المستوى الشخصى كان شخصا متدينا ، وعلى المستوى العام كان يضع الدين فى حجمه الطبيعى ، وأن استخدام الدين فى السياسة سوف يؤدى إلى شق الأمة ، وهو حريص على وحدة الجبهة الداخلية .

ولو قارنا بين عبد الناصر والسادات ، نجد أن "التون" الدينى ارتفع عند الأخير فى بداية خطبه وأحاديثه ، وألتى حرص على أن يبدأها بحديث شريف أو آية قرآنية ، وحرصه على أوصاف مثل الرئيس المؤمن ، ودولة العلم والإيمان ، وكان السبب : عدم امتلاكه الرصيد الكافى للشعبية ، واكتشف أن الطريق إليها يأتى من طرح الرصيد الدينى ، فى حين لم يحتج عبد الناصر إلى مثل هذه الاشياء الشكلية ، ولم يكن ممعنا فى استجلاب الجماهير بزيادة الرصيد الدينى الشكلى .

وإذا انتقلنا إلى المستوى العربى نجد أن مفهوم القومية العربية للدين هو اعتباره أحد عناصر هذه القومية ، وليس العنصر الوحيد ، والمسألة هنا أكثر وضوحا سواء فى طبيعة خطب عبد الناصر ، أو الكتابات التى كتبت عن القومية العربية فى هذه الفترة ، وعبد الناصر كان يتشكك كثيرا فى استخدام الدين فى تجميع القوى الخارجية ، وكان انتمائه للحياة الإيجابية أو عدم الانحياز أكثر من الانتماء إلى المؤتمر الإسلامى فى حين حرص السادات على حضور المؤتمر الإسلامى والمشاركة فيه بنفسه ، وبالمقارنة بين وجود عبد الناصر فى ميدانى القومية العربية وعدم الانحياز ووجوده فى المؤتمر الإسلامى ، سنجد أن وجوده فى الميدانين الأولين أكثر وضوحا وجلاء ، وإنما فى الميدان الأخير كان تأثيره ، منخفضا وهذا له دلالة . فهو لم يبتعد بمصر عن المحيط الإسلامى ، لكنه كان كثير الشكوك فى هذا الحضور ، لأنه كان يتمتع بجماهيرية أكبر من الارتكان إلى هذا المحيط لاستغلاله فى بناء شعبية خاصة به ، نظراً لأن المؤتمر الإسلامى كان يتمتع برئاسة خاصة موالية للغرب وأمريكا على التحديد .

بشهادة التاريخ إنجاز عبد الناصر الإسلامى

عمرو ناصف

الحديث عن ثورة يوليو والدين على أهميته وخطورته لم يأخذ حقه فى البحث والتحليل . اللهم الا من زاوية واحدة انطلق منها أصحاب التيارات المضادة للثورة ولعبد الناصر . الفكر والطريق والإنجازات بهدف الطعن والتشويه ونحن هنا لسنا مضطرين للإلتزاق فى مطاردتهم والرد عليهم لكن احقاق الحق برضع النقاط فوق الحروف يتطلب استعراض فكر عبد الناصر وبيان دور ومكانة الدين فى هذا الفكر من خلال كتبه وخطبه وتصريحاته ومن ثم مقارنة ذلك بما تم فعلا فى عهد الثورة .

الدين فى فكر عبد الناصر

بداية نقول أن البحث فى موضوع فكر عبد الناصر والدين لايعنى محاولة كشف مدى إيمان جمال عبد الناصر الذى وصل البعض فى غيهم إلى حد تكفيره بل واتهامه بأنه كرس حياته لضرب الإسلام ومحاربتة وإنما الهدف هو قياس درجة ارتباط الثورة بالدين من خلال فكر زعيمها وعلاقة ذلك كله بتحرير وبناء وتطور المجتمع العربى .

ولنبداً بفلسفة الثورة كوثيقة مبكرة طرحها عبد الناصر لتوضيح خط الثورة .. ولاشك فى أن أول مايستوقفنا فى هذه الوثيقة هو تعيين عبد الناصر للدوائر الثلاث العربية والأفريقية والإسلامية ولنرى رأى عبد الناصر الخاص بالدائرة الثالثة ، يقول عبد الناصر ليس عبثاً أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى الذى أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة تراجع إلى مصر وأوى إليها فحمتها مصر عندما وردت غزو المغول على أعقابها فى عين جالوت .

لقد أدرك عبد الناصر أن دور مصر الإسلامى له جذوره التاريخية وأسبابه الموضوعية وأن أحدفصول هذا الدور وهو عين جالوت لم يكن لأن مصر قد تطوعت بمغامرة غير محمودة العراقب لصد جيوش وإنما لأن مصر جزء لايتجزأ من الوجود الإسلامى بمعناه الدينى ومعناه الحضارى . ولعل الفقرة التالية من ذات الوثيقة تبرز مدى إدراك عبد الناصر لدور مصر فى هذا الصدد: وأبادر هنا فأقول أن الدور ليس زعامة وإنما هو دور تعامل متجاوب مع كل

العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة فى كل اتجاه من الاتجاهات المحيطة بنا ويكون من شأنه تجربة لخلق قوة كبيرة فى هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها وتقوم بدور إيجابى فى بناء مستقبل البشر .

وفى إطار البحث عن أساليب التفاعل الممكنة بين المسلمين اقترح عبد الناصر أن يكون الحج قوة سياسية ضخمة فيقول : يجب أن تهرع صحافة العالم إلى متابعة انبائه لا بوصفه مراسم وتقاليد تصنع صورا طريفة لقراء الصحف وإنما بوصفه مؤتمرا سياسيا دوريا يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ، رجال الرأى فيها وعلمائها فى كافة أنحاء المعرفة وكتابها وملوك الصناعة فيها وتجارها وشبابها ليضعوا فى هذا البرلمان الإسلامى العالمى خطوطا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونهم معها حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام .

ثم يظهر جليا بعد ذلك مدى عظمة الدور الإسلامى فى ذهن عبد الناصر حين نراه يستعرض نماذج القوى البشرية الإسلامية الهائلة فى العالم والتى يجب أن تلتقى وتصبح قوة يحسب لها ألف حساب ولكن دون أن يحدث ذلك خلطا الأوراق بين ما هو دينى وما هو قومى فيقول فى خاتمة فلسفة الثورة : وحين أسرح بخيالى الى ثمانين مليونا من المسلمين فى إندونيسيا وخمسين مليونا فى الصين وبضعة ملايين فى الملايو وسيام وبورما . وما يقرب من مائة مليون فى الباكستان وأكثر من مائة مليون فى منطقة الشرق الأوسط وأربعين مليونا داخل الاتحاد السوفيتى وملايين غيرهم فى أرجاء الأرض المتباعدة - حين أسرح بخيالى الى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج باحساس كبير بالإمكانات الهائلة التى يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية بالطبع لكنه يكفل لهم ولأخوانهم فى العقيدة قوة غير محدودة ، أما الميثاق فيستوقفنا بابه الأول حينما يطرح عبد الناصر الإيمان كأحد ضمانات نجاح النضال فيقول : إيمان لا يتزعزع بالله ويرسله ورسالاته القدسية التى بعثها بالحق والهدى إلى الإنسانية فى كل زمان ومكان .

ثم يعود لذات النقطة ولكن بتخصيص للدين الإسلامى فيقول : وفى إطار التاريخ الإسلامى وعلى هدى من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام قام الشعب المصرى بأعظم الأدوار دفاعا عن الحضارة والإنسانية .

وفى الباب السابع من الميثاق يتحدث عبد الناصر عن حرية العقيدة الدينية وما للقيم الروحية النابعة من الأديان ومن دورها فى صنع الحضارات للارتقاء بالإنسان بغية الوصول إلى -

الكمال . ثم يؤكد عبد الناصر على عدم وجود أى تعارض بين جوهر الدين وبين تقدم الحضارات وتطور أشكال الحياة فالدين ثابت ومضمون أما المتغير والمتلون فهو يعنى التفاسير المستغلة للدين والذي تلجأ لها القوى الرجعية لحماية مصالحها وستر جرائمها يقول : "إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية" .

ويقول أيضا فى الميثاق "أن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحة طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة" .

أما بيان ٣٠ مارس فيؤكد فيه عبد الناصر على قناعته بالقيم الروحية ودورها فى تخطى الصعاب والأمل فى المستقبل فيقول فى مستهل البيان "أن الموقف المؤمن والبطولى الذى اتخذته جماهير شعبنا فى ذلك الظرف العصيب نكسة ١٩٦٧ هو وحده الذى مكن للتحويلات الهامة التى وقعت منذ ذلك الوقت من أن تحدث فعلها وأثرها بحيث يكون فى مقدورنا اليوم أن نقول بأمل فى الله عظيم إنه الآن أصبح فى مقدورنا أن نتطلع إلى المستقبل ومن دلائل الخير أنه يكون ذلك فى مقدورنا اليوم فى ذكرى عيد الهجرة بما تحمله إلى المؤمنين من معانى التضحية فداء للمبدأ والنضال المستمر من أجل الحق والصبر على المشاق فى سبيل نصر الله عزيزا وصادقا" .

ثم يعود فى ذات الوثيقة - وضمن ماسرده كمهام رئيسية فى المرحلة القادمة من النضال - فيذكر ضرورة العمل على تدعيم القيم الروحية والخلقيه ثم يقول فى نهاية البيان : اننا سوف نحقق كما حققنا وسوف ننتصر ؛ كما انتصرنا ولعل إرادة الحق فوق كل إرادة لأنها جزء من إرادة الله" بعد وثائق الثورة نستعرض بعض ما جاء فى خطب وتصريحات عبد الناصر بأخذ عناوين بعض القضايا الهامة ورؤية ما قاله عبد الناصر فيها : من خطابه فى عيد العلم ١٤-١٢-١٩٦٤ . "أن الأديان كلها كانت رسالة علم إلهى تلقاها الأنبياء بالإلهام القدسى ولم يحتكر واحد منهم ما تلقاه للإستفادة به لنفسه وإنما أشاعوا العلم رسالة فى الناس وجعلوا منه قوة تغيير اجتماعى تصنع المعجزات .

وفى مناسبة أخرى يقول : "منذ ١٤ قرنا خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عز وجل وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد وأفاضت على البشرية نعمة السلام والإسلام . وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الإنسانية الحرية" .

وفى خطاب عيد العمال ١٦-١١-١٩٥٩ "إن قوة التقدم العلمى والقوى المتولده من زيادة الإنتاج يمكن أن تصبح مصدر خطر ما لم تستطع القيم الروحية والمعنوية أن تسير خطاها بل تسبقها لتمهد لها . يقول فى ذات الخطاب : العلم فى المعامل ضرورة والعلم فى المصانع ضرورة ولكن العلم فى قلوب الناس وفى ضمائرهم ألزم الضرورات .

فى افتتاح مجلس الأمة ٢٤-١١-١٩٦٦ "كانوا يريدون خلق تناقض مصطنع بين الاشتراكية والدين ناسين أو متناسين أن التناقض الحقيقى هو ما بين استغلالهم لشعوبهم وبيعهم هذه الشعوب للقوى والمصالح الإستعمارية وما بين الدين الذى هو فى خلاصته دعوة إلهية الى العدل الاجتماعى وإلى المساواة بين الناس وإلى الحرية - هذه الشعلة المقدسة فى قلب كل إنسان" .

يقول جمال عبد الناصر فى خطبته : فلننظر إلى الإسلام فى أول أيام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام - ماذا كان يملك ، لننظر إلى سيدنا عمر وإلى سيدنا أبو بكر ماذا كان يملك ، هذا هو الإسلام ويقول : الدين هو العدالة الاجتماعية والذى يريد أن يطبق الإسلام يوزع أموال المسلمين على المسلمين ويقول هذا هو الدين . الدين هو دين الحرية ودين المساواة ودين العدالة الاجتماعية هو دين من الأغنياء للفقراء ، ودين أموال المسلمين للمسلمين وليس الدين أن تحتكر فئة قليلة أو عائلة واحدة كل شىء وتترك شعبها جائعا . (من خطاب تكريم الرئيس مكاربوس ٣-٦-١٩٦١) .

إن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فكل منهما انتفاضة وطنية وهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية احدهما من نور الله والثانى من انعكاس هذا النور على ضمائر البشر وفى افتتاح مجلس الأمة ٢٤/٣/١٩٧٠ : إننا نقبل مشيئة الله فيما نحن به من الأم ولكننا نثق ثقة كاملة فى مشيئة العدل الإلهى ونؤمن إيماناً لا يتزعزع بأننا سنكون يد هذه المشيئة فى العدل الإلهى حينما تجيء اللحظة المناسبة قائلين بيقين الصادقين وما رميت إذ رميت لكن الله رمى . "خطاب عيد العمال ١/٥/١٩٦٩" .

وحينما نتطلع الى ما كنا فيه ونقارنه بما وصلنا إليه فإنه لايسعنا إلا أن نتوجه بالحمد والشكر لله عز وجل والا أن نشعر بالإطمئنان إلى ما يستطيع العمل الإنسانى أن يحققه بالإيمان والصبر ، وبالجهد المستمر والأمل فى نصر الله .

بعض إنجازات الثورة فى مجال الدين

ونكتفى بهذا القدر من كلمات عبد الناصر التى يصعب حصرها والتى تبين مكان الدين فى فكره لنتنقل الى الجزء الثانى وهو استعراض بعض ما تم إنجازه فى عهد جمال عبد الناصر فى هذا الصدد .

أولا : دور العبادة :

حتى عام ١٩٧٠ بلغ عدد المساجد التابعة لوزارة الأوقاف ٣٥١٦ مسجدا وكان عدد المساجد الأهلية التى يقيمها الناس بجهودهم الذاتية ١٤٣٨٤ مسجدا وكانت هذه المساجد تعاني من المتاعب نتيجة قلة الاعتمادات وعدم وجود خطباء وأئمة وإن وجدوا فبعضهم دون المستوى ولهذا صدر القرار الجمهورى رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بأن تقوم وزارة الأوقاف بضم بعض هذه المساجد إليها وقامت الوزارة بضم ألف مسجد على دفعتين - الأولى عام ١٩٦٢ وبلغ عددها ٨٠٠ . والباقى عام ١٩٦٣ ولم يمنع أو يحد ذلك من إقدام الناس على إقامة المساجد الأهلية التى بلغت عام ١٩٧١ ، ١٥ ألف مسجد .

ثانيا : المؤسسات والمؤتمرات والإسلامية :

أنشئ عام ١٩٥٤ المؤتمر الإسلامى وقد اعتبر الباحثون هذا المؤتمر تجسيدا كاملا فى تلك الفترة لوحدة وتضامن العالم الإسلامى خاصة أن هدف قيادة الثورة من وراء المؤتمر كان تحقيق التضامن والتعاون بين الشعوب الإسلامية لخير المسلمين أنفسهم .

فى عام ١٩٦٠ طورت فكرة المؤتمر الإسلامى وانشأت الثورة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ليؤدى دورا محليا ودورا على نطاق العالم الإسلامى ويضم المجلس عدة لجان فنية يشترك فيها عدد كبير من أعلام العلماء وكبار الباحثين بالأزهر وأساتذة الجامعات المتخصصة فى الدراسات الدينية وأساليب الدعوة ، ومن لجان هذا المجلس :

أ- لجنة إحياء أمهات كتب السنة وقد أصدرت هذه اللجنة مقدمة البخارى وصحيح البخارى .

ب- لجنة التعريف بالإسلام وقد أصدرت منذ عام ١٩٦٠ حتى عام ١٩٧٠ ، ٥٦ كتابا .

ج- لجنة القرآن المرتل . والتى أصدرت حتى عام ١٩٧٠ المصحف المرتل برواية حفص مكونا من ٤٤ إسطوانة وبرواية ورش مكونا من ٦٨ اسطوانة والمصحف المعلم مكونا من ٧٥ اسطوانة .

د- لجنة القرآن والحديث وأصدرت المنتخب فى تفسير القرآن . وكتاب القصص والقرآن والطبائع النفسية . وكتاب الإمام فخر الدين الرازى وكتاب الأحاديث القدسية الجزء الأول والثانى والمنتخب من السنة ثمانية أجزاء .

وأنشأت الثورة مدينة ناصر للبعوث الإسلامية لتستوعب ثلاثة آلاف طالب مسلم أصبحوا بعد ذلك ستة آلاف من الوافدين من أكثر من ٦٥ دولة يقيمون على حساب مصر ليعودوا إلى بلادهم دعاة للإسلام .

فى ١٩٦١ أصدرت الثورة القانون ١٣ لسنة ١٩٦١ والذى عرف بقانون تطوير الأزهر وقد تضمن أن الأزهر يشمل خمس هيئات هى :

١- المجلس الأعلى للأزهر .

٢- مجمع البحوث الإسلامية .

٣- إدارة الثقافة والبحوث الإسلامية .

٤- جامعة الأزهر .

٥- المعاهد الأزهرية .

ولأول مرة فى تاريخ الأزهر يتكون مجمع البحوث الإسلامية الإسلامية من كبار علماء الإسلام الذين يمثلون جميع المذاهب الدينية فى سائر بلاد الإسلام .

وفى الفترة من ٢٢ حتى ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩ وبناء على دعوة مصر عقد أول مؤتمر قمة إسلامى بالرباط وحضره رؤساء وملوك وممثلو ٢٣ دولة وكان ذلك فى أعقاب حريق المسجد الأقصى فى ٢١ أغسطس ١٩٦٩ .

- فى مارس ١٩٧٠ عقد فى القاهرة مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية وحضره ممثلون عن مختلف بلاد العالم الإسلامى .

- عملت الثورة ونجحت فى إحياء لجنة التقريب بين المذاهب .

ثالثا : الأزهر والتعليم الأزهرى

منذ عام ١٩٥٠ وحتى ١٩٦٠ كانت الأهداف التربوية للمعاهد الأزهرية تقوم على تزويد الطلاب بثقافة عامة فى الدين الإسلامى واللغة العربية وإعدادهم للدخول بالقدر الكافى من الثقافة الإسلامية والمعرفة والخبرات .

وتضمن القانون ١٣ لسنة ١٩٦١ أهداف جامعة الأزهر لتكون .

- حفظ التراث الإسلامى
 - بعث الحضارة العربية
 - إظهار حقيقة الإسلام
 - العمل على رقى الآداب وتقدم العلوم والفنون
 - تزويد العالم الإسلامى والوطن العربى بالمتخصصين
 - تخريج علماء متفقهين فى الدين
 - تأهيل عالم الدين للمشاركة فى الدعوة
 - توثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات الإسلامية والعربية والإجنبية
- كليات جامعة الأزهر
- ١- أصول الدين أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدراسة بها سنة ١٩٦١ .
 - ٢- كلية الشريعة والقانون أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدراسة بها سنة ١٩٦١ .
 - ٣- كلية اللغة العربية أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت عام ١٩٦١ .
 - ٤- كلية التجارة عام ١٩٦١ .
 - ٥- كلية البنات الإسلامية عام ١٩٥٢ .
 - ٦- كلية الهندسة عام ١٩٦١ .
 - ٧- كلية الطب عام ١٩٦١ .
 - ٨- كلية التربية أنشئت بموجب قرار جمهورى رقم ٦٠٦ لسنة ٦٤ .
 - ٩- معهد الدراسات الإسلامية ١٩٦٥ .
 - ١٠- معهد اللغات والترجمة عام ١٩٦٥ .

رابعاً : الدين والإعلام :

الإذاعة

أنشأت الثورة إذاعة القرآن الكريم وزودتها بمناهج حديثة فى التفسير والدين لإسماع ملايين المسلمين فى شتى بقاع الأرض ، وقد بدأ إرسالها فى مارس سنة ١٩٦٤ وكانت المساحة المخصصة للقرآن الكريم فيها ٨٣٪ من جملة الإرسال ، والباقى للأحاديث الشريفة والتفسير والفتاوى .

أما فى بقية الإذاعات فقد حرصت الثورة على إعطاء القرآن الكريم أكبر عناية ، فبعد أن كانت إذاعته مقصورة على برنامج واحد ولا تزيد على ساعة فى اليوم أصبح القرآن يذاع فى كل الإذاعات المصرية .

ففى البرنامج العام إحتلت البرامج الدينية من عام ٥٢-١٩٦٢ حوالى ٤١ ساعة أسبوعياً، ووصلت من ١٩٦٨ حتى ١٩٧٠ إلى حوالى ٧٠٧ ساعات وعشرين دقيقة .

أما متوسط مساحة البرامج الدينية فى صوت العرب وإذاعة الإسكندرية وإذاعة فلسطين وركن السودان والبرنامج الأوربى فكانت حوالى ١٠٪ من إجمالى الإرسال اليومى .

التليفزيون

اهتم التليفزيون منذ إنشائه بالبرامج الدينية وفى عام ١٩٦٣ بلغ نصيبها فى القناة الأولى ٣٧٪ من إجمالى الإرسال .

وقد زادت المساحة لتصل عام ١٩٧٠ إلى ٨٥٪ وفى عام ١٩٦٦ أنشئت مراقبة للبرامج الدينية تختص باعداد وتقديم البرامج الدينية التى تكفل توعية المواطنين دينياً وتوسيع ثقافتهم الدينية وذلك بتقديم القرآن والأحاديث والندوات والاحتفالات الدينية المختلفة كما حرص التليفزيون على نقل شعائر صلاة الجمعة والآذان ونقل شعائر صلاة العيدين ومقتطفات من شعائر احتفالات المسيحيين الدينية .

الأفلام الروائية والتسجيلية

١- فيلم انتصار الإسلام ١٩٥٢

٢- بلال مؤذن الرسول ١٩٥٣

٣- السيد البدوى ١٩٥٣

- ٤- بيت الله الحرام ١٩٥٧
- ٥- خالد بن الوليد ١٩٥٨
- ٦- الله أكبر ١٩٥٩
- ٧- وإسلاماه ١٩٦١
- ٨- شهيدة الحب الإلهي ١٩٦٢
- ٩- رابعة العدوية ١٩٦٣
- ١٠- الناصر صلاح الدين ١٩٦٣
- ١١- هجرة الرسول ١٩٦٤
- ١٢- فجر الإسلام إنتاج ١٩٧٠ وعرض ١٩٧١
- ١٣- الأزهر الشريف ١٩٦٩
- ١٤- الأزهر في ألف عام ١٩٦٩

الأفلام المسيحية :

- ١- هروب العائلة المقدسة ١٩٦١
- ٢- دير سانت كاترين ١٩٦١
- ٣- المتحف القبطي ١٩٦٢
- ٤- أجراس السلام ١٩٦٥
- ٥- عيد السعف ١٩٦٨
- ٦- مرقص الرسول ١٩٦٩
- ٧- عيد القيامة ١٩٦٩
- ٨- نقل رفات القديس مرقص ١٩٧٠

الصحافة والنشر الديني

أولا : صدرت مجلة منبر الإسلام باللغات العربية والإنجليزية والأسبانية ، وسلسلة كتب بعنوان كتب إسلامية ، وبدىء فى إصدارها فى ١٥ فبراير عام ١٩٦١ ، وكانت تصدر كل نصف شهر عربى ، وصدرت سلسلة أخرى بعنوان دراسات فى الإسلام صدر منها حتى نهاية

١٩٧٠ - ١٠٤ أعداد وترجمت إلى اللغات الحية واللغات المحلية لشعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية .

ثانيا : تم تسجيل الآذان وكيفية الوضوء ، وتعليم الصلوات الخمس باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأوردية والأندونيسية والسواحلية والفولانية والبرتغالية على إسطوانات .

ثالثا : صدرت نشرات دورية للتوعية الدينية عن إدارة التوجيه المعنوى بوزارة الحرية .

رابعا : نشرات مجمع البحوث الإسلامية

خامسا : بلغ مجموع ماتم توزيعه من مطبوعات باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية حتى عام ١٩٦٦ مليون و ٤٠٠ ألف مطبوع .

سادسا : صدرت مئات العناوين لكتب إسلامية لأعلام الفكر والدين فى مصر يصعب حصرها .

خامسا : فى مجال حماية الدين

١- أصدر الرئيس جمال عبد الناصر قراراً بحل طائفة البهائيين المنحرفة وأمر بإهداء دارهم بالعباسية وأموالهم الى الجمعية العامة للمحافظة على القرآن الكريم .

٢- فى ٢٣ يوليو من كل عام كانت أولى المحافظات فى الجمهورية نشاطا فى إفتتاح مدارس القرآن الكريم وتخرج أكبر عدد من الحفظة تحصل على كأس جمال عبد الناصر .

٣- تم تسجيل المصحف بصوت الشيخ محمود خليل الحصرى" ووزعت مجموعات كبيرة منه داخل مصر وخارجها لمواجهة تحريف إسرائيل للقرآن .

٤- أوصى جمال عبد الناصر أن يقوم الأزهر بجمع كل الأحاديث الإسرائيلية المنسوبة زورا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام فى كتاب يوزع على الراغبين لتسهيل عملية فرز الأحاديث .

٥- أصبح لزاما على كل مدرسة ثانوية أن توزع المصحف الشريف على كل طالب بالمجان عند بداية كل عام دراسى .

٦- أصبحت مادة الديانة مادة أساسية فى المدارس ويشترط لانتقال الطالب من صف إلى صف أعلى الحصول على ٥٠ ٪ على الأقل من مجموع درجاتها .

٧- صدرت عام ١٩٥٩ أخطر وأهم فتوى يصدرها الأزهر الشريف بجواز التعبد وفق المذهب الشيعى الجعفرى ، وأصدر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر فتواه الشهيرة بإعتبار المذهب الجعفرى الأثنى عشرى مذهباً خامساً فى الإسلام - وكانت هذه الفتوى سداً منيعاً فى وجه دعاة الطائفية والتعصب المذهبى .

سادساً : الإهتمام بالدين خارج الحدود

١- حتى عام ١٩٦٥ بلغ إجمالى ماتم إهداؤه إلى العالم الخارجى ٩٣٢ مصحفاً مرتلاً ، ١٠٨٤ إسطوانة صلاة ، ٨٠٩٠٢ مصحف شريف ، ٣٠٢٤٩٩ كتاباً ومجلة إسلامية ، أرسلت إلى بلدان القارات الست .

"راجع بيان المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يوليو ١٩٦٥" .

٢- تم إمداد الطلاب الوافدين بإحتياجاتهم من المصاحف والمطبوعات والكتب الدينية . وبلغ جملة ما تم توزيعه على هؤلاء الطلاب حتى نهاية شهر يوليو ١٩٦٥ ، ١٠٠٠٠ مصحف شريف ٣٥٠٠ كتاب ومجلة .

٣- تأسيس وتعمير المساجد والمراكز الإسلامية : فبلغت جملة المعونات المالية لقارة أفريقيا ٢٤٨٨٦ جنيهاً حتى يوليو ١٩٦٥ ولقارة آسيا ٥٢٧٠٥ جنيهاً بالإضافة إلى ٤٩٣ جنيهاً إلى البرازيل .

٤- أرسلت بعثات الوعظ والإشاد وقراءات القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية . فتم ترشيح نخبة من العلماء ، ومشاهير القراء وإيفادهم إلى أندونيسيا والباكستان - الهند - الملايو - الفلبين - لبنان - الصومال - السودان - بورما - الكويت - سيراليون - تابلاند - غانا - مالى - توجولاند .

وبعد ذلك الاستعراض المختصر والمكثف لدور الدين فى فكر عبد الناصر . ودور عبد الناصر فى حماية ونشر الدين والذى يمكن أن نسهب فيه أضعاف أضعاف ماورد نرى أن الأوان قد حان لأن يضع المتهمون على عبد الناصر هذه الحقائق نصب أعينهم ويسألوا أنفسهم سؤالاً خالصاً لوجه الله تعالى :

ماهو حجم ما قدمه كل منهم أو ما قدموه مجتمعين لخدمة ونشر الدين الإسلامى مقارنة بما قدمه جمال عبد الناصر ولأن من كفر مؤمناً فقد كفر فإننا ندعوا الله العلى القدير أن يغفر لهم تجنيهم على جمال عبد الناصر .

تعقيب

عن الناصرية والإسلام

والإستقلال الحضارى

د . عبد الوهاب المسيرى

تتسم الحلول التي كان يطرحها مفكرو ما يُسمى «عصر النهضة» لمشاكل الأمة بكثير من الشجاعة والبساطة ، فقد تصوروا أن هناك حلاً سريعاً وعاجلاً وناجحاً لهذه المشاكل هو استيراد الأفكار والنظم الغربية بقضها وقضيضها ثم تطبيقها بشكل مباشر على مجتمعاتنا العربية . ومن ثم أصبح هدف المشروع الحضاري العربي هو اللحاق بالغرب ، وأصبح النقل من الحضارة الغربية هو شغلنا الشاغل .

وكانت عملية "النقل" تتم دون اكتراث كبير بالخصوصية الاجتماعية والتاريخية والثقافية لمجتمعاتنا ، فتم نقل أعمال أرسطو وشكسبير وراسين وكورني ونيتشه ... إلخ ، دون محاولة تقديمها من خلال رؤية نقدية أو وضعها في سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي الخاص ، ودون أي اجتهاد حقيقي لوضعها داخل إطارها الحضاري بحيث يمكن للقارئ العربي أن يقرأها قراءة نقدية فيعي ما جاء فيها بشكل أعمق وأكثر إبداعاً . ومع هذا لا بد من كلمة إنصاف في حق هؤلاء المفكرين ، فهم كانوا قد استبطنوا النماذج المعرفية العربية والإسلامية التي نشأوا في أحضانها وتربوا في ظلالها ، وافترضوا وجودها وفعاليتها ، ولذا لم يكلف الكثير منهم نفسه الحديث عنها اعتقاداً منهم أنهم لا حاجة لهم بذلك ، فهي قائمة بالفعل في النفوس ، تمارس توجيهها من خلال مؤسسات المجتمع المختلفة . ولذا كان جل حديثهم عن عظمة الحضارة الغربية وتقدمها وإنجازاتها ، دون وعي نقدي كبير بها ، ودون موازنة هذا الحديث بالحديث عن جذورنا الاجتماعية والثقافية والتاريخية وعن تراثنا وإنجازاته . ولم يكن يدور لهم في خاطر أن حديثهم المبسّر هذا عن عظمة الحضارة الغربية الذي كان يوازنه إدراك عميق صامت لتجذر النماذج المعرفية العربية الإسلامية ، سيتحول في يد أجيال لاحقة إلى عصا لضرب الذات ومعلول لهدمها ولل هجوم على التراث والتاريخ (وفي نهاية الأمر كل القيم) إذ سلك الجميع «طريق النقل السريع» وكأن العقل ، هبة الله للإنسان ، هو جزء من جهازه

ملحوظة للقارئ : أرقام الصفحات المشار لها في النص مرتبطة بطبعة سابقة من الكتاب .

التشريح وحسب ، يتركز أساساً في الأذنين اللتين تسمعان باحتراس شديد لكل "جديد" يأتي من هناك ، من ذلك العالم الغربي المتقدم ، الذي ملك علينا شغاف قلوبنا .

ولكن منذ أواخر الثلاثينيات شهد فكر عصر النهضة تراجعاً تدريجياً ، ولم يعد يلعب الدور المركزي الذي كان يلعبه فيما سبق . إذ يبدو أن المنطقة العربية بأسرها بدأت تشعر بأن تاريخها ليس مجرد زخرفة يمكن أن توظف أو تنبذ حسب الطلب ، وأن ما أنتجته من أشكال حضارية ونظم معرفية وقيمية ليس مجرد إضافات مفيدة أو ضارة ، وإنما هو من صميم كيانه . لكل هذا لم يعد من الممكن قبول الفكر التغريبي الذي يجعل من الغرب المرجعية النهائية والذي يشعر بالاستلاب أمام كل ما هو "غربي" وأمام كل "جديد" يأتي من هناك ، سواء كانت الأفكار أم السلع . بل ويلاحظ أن كثيراً من مفكري عصر النهضة أنفسهم (طه حسين - هيكل - العقاد - وأخيراً زكي نجيب محمود) بدأ يرى خطورة هذا التغريب المتطرف فأخذوا يفصحون عن بعض النقط المرجعية الصامتة وعادوا إلى التراث يكتشفونه ويحاولون أن يولدوا الجديد منه بدلاً من استيراده .

من رحم هذا الإدراك بعث الاستيراد وضرورة الإبداع والتوليد ، ولدت كثير من الحركات السياسية القومية والإسلامية في العالم العربي والعالم الإسلامي ومن بينها الناصرية . وليس من المستغرب أن تكون نقطة انطلاقها هي نقد الحداثة الغربية ، وأن يكون هذا هو الموضوع الأساسي الكامن في الدراسات التي يضمها هذا الكتاب القيم . فعلى سبيل المثال لا الحصر ، تناول عبد الحليم قنديل (محرر هذا الكتاب) هذا الموضوع ووصل إلى لبه حين لخص رؤية الحداثة الغربية للإنسان بقوله : " إن التقدم العلمي والصناعي كان من المفروض أن يعلو بالإنسان ليصبح إلهاً متحرراً من قيود الطبيعة ، ومستخدماً إياها كأحجار في بناء عالم يخلقه بنفسه . وكانت النتيجة ضياع الوعد بالسعادة . لم يصبح الإنسان هو نفسه ، بل أصبح مجرد ترس في آلة استهلاك ضخمة . وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية في المصير ، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك " (ص ٦٦) . وبأسلوبه الرائع يتحدث بن بيلا عن " ميلاد عقلانية مبتذلة تشكل خلفية النظام كله ، تعطي الأفضلية للكمي وللعلوم الدقيقة زعماً . كل ذلك جعل من المصنع كاتدرائية لدين جديد ، ومن الريح الأصل لكنيسة جديدة " (ص ٣٤٥) . إن التركيز في هذا الخطاب ليس على الأشياء المجردة أو قوانين الطبيعة العامة أو معدلات الإنتاج المادية ، فالتركيز دائماً على الإنسان .

ثم يتحدث بن بيلا عما يمكن تسميته « ثمن التقدم » ، وهو ملف لا يفتحه إلا من يريد أن يعيد النظر في الأيديولوجيات المهيمنة ، أما المحافظون (من دعاة الاستنارة والتقدم حسب -

النمط الغربي وسالكي طريق النقل السريع) فيلزمون الصمت تماماً بخصوص هذه الإشكالية ، فهمهم هو اللحاق بركب التقدم دون تساؤل عن مضمونه أو ماهيته أو اتجاهه أو حتى ثمنه . يقول بن بيلا : " إن هذا الإله الصناعي الحديث اغتال عرقاً بكامله «العرق الأحمر» وأخذ زبدة عرق آخر «العرق الأسود» عن طريق النخاسه واستعباد ١٠ ملايين " (مما قد يضع عدد ضحايا هذه العملية نحو ١٠٠ مليون إنسان باعتبار أن عبداً واحداً يحتفظ به النخاسون الغربيون كان يُقتل مقابل ٩ عبيد) . كما يشير إلى سكان المكسيك الذين تم إبادةتهم وإلى سكان الجزائر الذين أبيدت الملايين منهم أثناء هباتهم الثورية ضد الاستعمار الفرنسي . ثم يضيف بن بيلا قائلاً : " وكنتيجة طبيعية للتركيز الاقتصادي المتعظم دوماً من أجل ربح دائماً أكثر ، ظهر تركيز سياسي أدى إلى نهايته المنطقية : حربين عالميتين ، الأولى كلفت الإنسانية ٢٠ مليون قتيل ، والثانية ٥٠ مليون . ومن نتائج ذلك أيضاً : معسكرات الجنود وغرف الغاز العنصرية ، والجولاج ومستشفيات الأمراض العقلية لمعارضى موسوليني وهتلر وستالين ، قنابل هيروشيما وناجازاكي العنصرية ومبيدات الأوراق التي أسقطت بآلاف الأطنان في فيتنام ، والأنهار والبحيرات والبحار الملوثة ، والهواء الملوث أيضاً مع رواسبها الاجتماعية " (ص ٣٤٨) .

هذه الجنازة الإبادية الهائلة التي أقامتها الحضارة الغربية ليست نهاية المطاف ، فهناك جنازة الأحياء المستمرة إذ " لابد أن نضيف إلى كل هذا تلك الحشود البشرية الهائلة من الرجال والنساء والأطفال المحبوسة ١٨ ساعة يومياً بين جدران المصانع ، هذه الكنائس الجديدة ، تلك الحشود البشرية الهائلة باتت قرباناً على مذبح مامون الجديد : الريح " (ص ٣٤٨) .

وقد يقول قائل إن هذه كلها إن هي إلا مجرد "انحرافات" عن نموذج يظل في جوهره إنسانياً ، ولكن بن بيلا يضع النقط على الحروف ، فهو يذهب إلى أن عمليات الإبادة والاسترقاق إن هي إلا " حلقات في نفس السلسلة يشد بعضها بعضاً ، ويبشر أحدها بالآخر ، وأولها متضمن سلفاً في آخرها . من أول هندي أمريكي أغتيل إلى مبيدات الأوراق في فيتنام ، يوجد نفس المنطق المرعب الذي حدد انحرافاً في مسيرة المصير البشري لم ينج من شره أحد " (ص ٣٤٩) . إن بن بيلا ، شأنه شأن كثير من المساهمين في هذا الكتاب ، يربط بين الحداثة الغربية والاستعمار الغربي . بل إنه يذهب إلى أعماق هذا النموذج الحداثي ويبين كيف أنه يستعمر الحياة نفسها (على حد قول هابرماس) فهو يقوم بتفكيك الجميع في الشرق والغرب ، من الخارج والداخل : " والتبذير ، هو بالتأكيد حطام هذه الأشياء ، هذا التلوث

الذي يعلن إفلاس النموذج الذي قامت عليه الحضارة الحديثة بكاملها . بهذا الإطار الضيق الذي يقدمه للإنسان ، بهذا الانتقاص لكل ما يجعل حياته نوعية ، بالهواء الذي يتنفسه ، وبالماء الذي يشربه ويلعب فيه ، بالمعمار الذي يخنقه والذي يجعله كل أسبوع يبحث بحثاً مسعوراً عن فرار قصير إلى الطبيعة نفسها التي يعمل جاهداً على تدميرها دون رحمة . لكن التبذير هو أيضاً وخصوصاً تبذير الإنسان . فكل واحد يؤثر في الآخر كنوع من الفعل ورد الفعل . وهذا الجرم يطال الغرب والشرق معاً " (ص ٣٤٩) .

ونفس المستوى التحليلي (الذي نسميه «نماذجياً») نجده في دراسة عبد الحليم قنديل الذي يؤكد أن مصدر الكارثة هو النموذج الغربي ذاته . " أبادوا شعوباً بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر واسترقوا الزوج ، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله ، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة في حرب الخليج الأخيرة " . ثم ينتقل عبد الحليم قنديل (شأنه شأن بن بيل) من البراني (الإبادة الجسدية) إلى الجواني (التعصب والتفكيك) : " لم تنجح الأفكار الوضعية الغربية في ملء فراغ الروح ، بل غدت كلها نزعة التفوق والتعصب العرقي . حتى الماركسية بدعاؤها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ «حد المنفعة الاقتصادية» ، وتبريرها للظاهرة الاستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضارياً ، وباعتبارها تاريخ التطور الأوربي تاريخاً للعالم كله . وقبل الماركسية ، ومع ظهورها كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة ، خاصة مع كشوفات داروين البيولوجية ، بدأت الموجة العرقية - قبل داروين - بـ «جوينو» الذي حجز للجنس الأبيض مكانة الإنسان الأعلى أما الصفر فيمثلون «العقل العملي والمقيد» وترك للسود مكانة «العقل المنحط» " (ص ٦٧) .

ومن هذه البيضة خرجت كل الأفاعي : النازية والصهيونية وأخيراً ظهر أسوأ مواليد الحضارة الغربية "اليمن الجديد" [الذي] يحكم أمريكا و [الذي] تقوى حركاته في أوربا كلها". ولنلاحظ مرة أخرى أن النقد دائماً على مستوى النموذج وأنه لا يقنع بلمس السطح بل يتعمق ويصل إلى الأعماق إلى أن يصل إلى رؤية الإنسان (على عكس مفكري عصر النهضة الذين يتحدثون دائماً عن معدلات الإنتاج أو عن المنتجات الحضارية "الراقية" خارج أي إطار نقدي ودون التوجه لإشكالية ثمن التقدم، وأثر هذا التقدم على الإنسان باعتباره إنساناً ، ودون أن يتناولوا هذه الظاهرة العالمية المدمرة ، اللصيقة بالحضارة الغربية الحديثة ، أي ظاهرة الإمبريالية) .

وفي تناوله لإشكالية الحداثة الغربية يتبع مجدي رياض نفس المنهج . فالحضارة الغربية تدور حول النظريات العلمية "نظريات تتغير وتتطور بشكل دائم ، ولكن العلم لا يقدم ما يشبع البحث الإنساني المتلهف نحو المعرفة الوجودية ، فالعلم لا يتعامل مع الكلي والنهايي (تفسير العلة والسبب وراء الحدث : لماذا يحدث ما يحدث ؟) وإنما يقنع بالتعامل مع آليات الواقع (كيف يحدث ما يحدث ؟) داخل إطار مادي" . ثم يرى مجدي رياض انعكاس هذا على الإنسان ، فالرؤية المادية جعلت المادة "مصدراً للقيم ومعيّاراً لها" . وأدت إلى افتقاد العلم والتكنولوجيا إلى الغائية مما دفع بالعلم إلى خدمة الحروب التدميرية - كالحرب العالمية الأولى والثانية والتسلح الذري - بالإضافة إلى تلوث البيئة وإلى استخدام الأجهزة العلمية ، في الإعلام مثلاً ، في الغزو الثقافي للشعوب الفقيرة بل في تدميرها النفسي والأخلاقي . وإذا كانت أزمة الحضارة الأوربية قد تجسدت في عدم القدرة على صياغة مفهوم ودور فعلي للإنسان ، فإن نقطة البدء كانت حينما شطرته إلى إنسان البُعد الواحد ومن ثم وصلت إلى الإنسان الوجودي ... الآلي ... الأناني ... العنصري . لقد تمثل الخواء الروحي وعدم التوازن لإنسان هذه الحضارة في ظاهرة الفيلسوف ألتوسير ، الماركسي الفرنسي ، فلقد تصاعد اضطرابه النفسي وفقد توازنه حتى انتهى به إلى خنق زوجته بيده دون سبب ، وبهدوء شديد ذهب إلى أصدقائه من الجيران ليخبرهم بما فعل (ص ٢٩١) .

إن هذه الصورة الأخيرة ، صورة واحد من أهم فلاسفة الغرب في العصر الحديث وهو يخنق زوجته بعقلانية شديدة وبإجرائية باردة تصلح تعبيراً عن هذه الحداثة الغربية العقلانية التي تؤدي بالإنسان . أو كما يقول قنديل مقتبساً ألبيرت شفايتزر : " هذا الإنسان الأعلى الذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان لم يرتفع إلى مستوى عقلائي أعلى بل إنه يزداد فقراً وتجرداً من روحه وإنسانيته " .

هذا هو الموضوع الأساسي الكامن المهيمن في هذا الكتاب ، يذكره البعض صراحةً ويفترضه البعض الآخر ، وهو إن لم يكن كذلك فقيم إذن البحث عن إجابة أخرى وعن حلول أخرى ؟ ألم يكن الغرب ، بحلوه ومره ، بخيره وشره ، هو الحل لكل الآلام والأحزان ، كما بين لنا بعض مفكري عصر النهضة في بعض لحظات استلابهم الكامل المتطرفة ؟ لقد أغلق باب الاجتهاد بخصوص الحداثة الغربية وظهر ما يمكن أن نسميه «السلفية الغربية أو العلمانية» فهي الأخرى تقنع بالتلقي السلبي للسلف الغربي دون أن تحاول أن تستوعب المعرفة التي تأتيها من هناك لتولد منها ما يتلاءم مع زماننا ومكاننا . ولذا كانت الخطوة الأولى في إستراتيجية الإسلاميين والقوميين التحررية هي فتح باب الاجتهاد بالنسبة للحداثة ، وفتح باب الاجتهاد يعني فتح المجال أمام حرية الحركة (والخصوصية كما سنبين فيما بعد) .

ومما يزيد الحاجة إلى إدراك الحداثة الغربية ومعرفة ثمن التقدم وأثرها على الإنسان أن "النزوع المادي" تحول إلى "استعمار خارجي للشعوب" (مجدي رياض ص ٢٩١) ، أي أن الرؤية المادية المصمتة لا تدمر الإنسان في الغرب وحسب ، وإنما تدمره على مستوى العالم بأسره . بل إن الإمبريالية "لم تعد ذات شكل عسكري واقتصادي فقط" وإنما أصبحت "هيمنة حضارية" (قنديل ص ٦٤) . فالعلاقة مع الغرب كانت دائماً علاقة "خصوم أو نقضاء" قد تختلف درجة الصراع ، ولكن الصراع يظل هو "الجوهر الثابت المميز" وهو صراع في جوهره "حضاري" (ضياء رشوان ص ٨٩) . فبعد الإخضاع العسكري تبدأ مرحلة أخرى يحل فيها "التفكيك وإحلال مقومات حضارة الغرب محل مقومات حضارتنا واحدة بعد أخرى" (ص ٩٣) .

الصراع إذن صراع حضاري والآخر الغربي لا يقدم أية إجابة حقيقية ، بل إنه يحاول غزو العالم عسكرياً وثقافياً ، إلى حدّ أنه هو نفسه أصبح مأزوماً يبحث عن مخرج . هنا تأخذ الإستراتيجية الحضارية بعدين متلاصقين ، هما في واقع الأمر وجهان لنفس العملة : رفض النموذج المادي والإيمان بأن الإنسان مادة صماء من جهة ، وتأكيد الخصوصية الحضارية من جهة أخرى . فخصوصية الغرب الحضارية (إن صح التعبير) تكمن في ماديته ، وهي خصوصية تلغي الآخر ، أما خصوصيتنا الحضارية فهي أكثر رحابة واتساعاً ، فلو كان الإنسان مادة وحسب كما يدعون لأصبحت الاختلافات الحضارية ليست ذات بال ، ولأصبح البشر جميعاً أمةً واحدة يخضعون لنفس القانون العام المشترك ، ولأصبحت الخصوصيات الثقافية عبثاً ثقيلاً ليس له ما يبرره (كما يدّعي دعاة النظام العالمي الجديد) ، ولاختزلت الأشكال المتعددة والمتنوعة الإنسانية في شكل إنساني واحد ، هو عادةً الإنسان الغربي .

ولكن كُتّاب الدراسات في هذا الكتاب يرفضون فكرة «الحضارة الكونية الواحدة» ويصرون على "ضرورة التطور الحضاري المستقل والتمايز والتعدد في ذات الوقت" (ضياء رشوان ص ٩٨) . ويشير د . حقي بريوتي إلى حاجات الإنسان "الروحية والمادية في آن" (ص ٣١٢) . هذا الإصرار مرتبط تمام الارتباط برفض النزوع المادي العام في الحضارة الغربية ، فالخصوصية مرتبطة تمام الارتباط بالبُعد الروحي . فعبد الحليم قنديل يشير إلى "روحانية الشرق" في مقابل "وثنية الغرب" (ص ٦٦) . ويشير مجدي حسين إلى "ضرورة العودة الصارمة للذات ، أي لهويتنا الحضارية" (ص ٢٩٩) . ويشير مجدي رياض إلى "ما يسميه «ظاهرة الشوق الإنساني نحو التأليه» ثم يضيف قائلاً : إن هذه الظاهرة (التأليه) لم تتحدث عنها الطبيعة ولم ينطق بها أي كائن من كائناتها الأخرى وذلك وفق المناهج العلمية ، بينما انفرد الإنسان

بهذه الظاهرة وظلت تؤرقه ولازمتها منذ بدء الخليقة حتى الآن مروراً بالمجتمعات البدائية والعصور الوسطى وحتى الآن" (٢٨٩) .

إن فصل الإنسان عن القانون الطبيعي/المادي العام هو أيضاً تأكيداً لتنوع البشر ولخصوصياتهم وأن هذا التنوع وهذه الخصوصية لصيقة بوجودهم الإنساني وليس مجرد زخارف وإضافات . أو كما يؤكد أحمد صدقي الدجاني " إن قيام الحضارة يتطلب تفاعل الإنسان مع التراب والزمان ، ووجود العقيدة شرط لازم لحدوث هذا التفاعل . ويلفت نظر مؤرخي الأفكار أن وجود « النظرة الكونية » كان ملازماً لكل « نهضة » حققها مجتمع إنساني . كما يلفت نظرهم أن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا إنجازات في التاريخ الإنساني هو إيمانهم بعقيدة حفزتهم على العمل الدائب" (ص ٢٦١) .

ويؤكد جورج المصري نفس المعنى حين يقول : "إن الدين عمل جماعي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات" ... و"الحقيقة الدينية تمتاز بأنها مجتمعية لأنها لا تصدر إلا عن المجتمع وتحقق مصداقيتها فيه" (ص ٢١٤) . وقد نختلف مع الكاتب في منطلقاته ونتائجه ولكن يظل تأكيد ارتباط فكرة المجتمع الإنساني نفسه بالدين ، فكرة هامة ومحورية في هذا الكتاب . ويستطرد جورج المصري في تمييزه بين المادي وغير المادي (وهو تمييز كما بينا أمر هام بالنسبة لدعاة القومية) فالإسلام دين " ذو قوة فعالة مؤثرة ، وذو أسلوب في تصرفاته يتناقض مع الطرق التي تؤثر فيها المادة من حولها ، إذ أن هذه المادة يصدر عنها أثرها دون شعور أو اختيار منها ، أما القوة التي يخضع لها المسلم فيفهمها كقوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بإرادتها" (ص ٢١٦) .

ويربط مجدي رياض بين نقده للحضارة الغربية وللنموذج المادي إذ يقول : " لا بد من إعادة التوازن إلى وحدة الإنسان ، ذلك التوازن بين حاجاته الروحية والجسدية الذي يعيد إلى الإنسان مكانته : تلك المكانة السامية التي وضعه الخالق سبحانه وتعالى فيها منذ أن جعله خليفته في الأرض وفضله على كل المخلوقات الأخرى ، وإذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر قد حولته وفق نظريات النشوء والارتقاء إلى جزء من عالم الثدييات الحيوانية لا يفصله عنها سوى بعض المهارات التي تمارسها أعضاؤه بحكم التناسق المتطور لجهازه العصبي ، فإن العلم في القرن العشرين قد أتى لنا بنظرية السوسيو - بيولوجي أي علم الأحياء الاجتماعية ، والذي يحاول الباحثون فيه دراسة وتفسير الوجود الاجتماعي والبيولوجي للإنسان ، أتى هذا العلم ليؤكد أن الإنسان متميز منذ بدء الخليقة عن الكائنات الحية جميعاً ، وأن امتياز مفضل في خلاياه

التي تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله ، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية تطوراً خاصاً ، ويتأكد تمايزه أيضاً بالعقل والقدرة على وضع الأدوات واختراعه للغة والتنظيم الاجتماعي (ص ٢٩٠) .

هذه هي "ميتافيزيقا الخصوصية" (إن صح التعبير) ، فالمادية تؤدي إلى العمومية ومحو الفوارق القومية، أما اللامادي، هذا العنصر الكامن في الإنسان الذي لا يمكن رده إلى المادة ، فهو مصدر تفرد وخصوصيته . ولذا لن يدهشنا قول مجدي رياض "إن إعادة التوازن تبدأ من هنا ، فالإسلام من حيث هو دين التوحيد (الإلهي - والمعرفي - والأخلاقي) ، والعروبة من حيث هي بشر فوق أرض واحدة وعبر التاريخ يسعون إلى التوحيد المكاني ، فإن العروبة بالإسلام ، مثلما كانت ، تستطيع أن تقدم الصياغة الحضارية الجديدة : فتعيد إلى الإنسان مكانته ، وتعيد إلى الإنسان توازنه" (ص ٢٩٠) . فالإسلام هو الميتافيزيقا ، هو الإفلات من قبضة الحتميات المادية والعموميات المجردة ، وقد تحقق في تشكيلات حضارية مختلفة أحدها «العروبة» .

وكعاداته يلخص عبد الحليم قنديل هذا الرفض للمادي والعام في مقابل رؤية تركيبية تفصل الإنسان عن الطبيعة وتؤكد التنوع والتعدد والخصوصيات ، فيقول : "من الممكن الاستفادة من إنجازات الحضارة الغربية ولكن في إطار من الخصوصية العربية والإسلامية" داخل "إطارنا القيمي والثقافي الحاكم". "من المطلوب الانفتاح على العلوم الاجتماعية والغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست «علماً» عاماً يتعامل مع قوانين مادية وإنما هي علوم" مشوبة بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لا تميزنا ، ويصدق الأمر ذاته على الآداب والفنون ومناهج النقد الغربية . لكن الحذر كله يبقى مطلوباً من جوهر الفلسفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص في رؤية العالم ومبادئها في فهم وممارسة الحياة . وتلك الجوانب الأخيرة على تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد باقتلاعنا من ذاتنا .

"وقد يُقال إن هذه «انتقائية» أو «توفيقية» ، وهي بالفعل كذلك ، وليس عيباً أن ننتقي أو نوفق ، فتلک بعض خصائصنا الحضارية ، بل أظن أنها خصائص لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير" (ص ٦٤) .

وفي تعريف عبد الحليم قنديل للناصرية تختلط الخصوصية الحضارية بالخصوصية الدينية ، ويمتزج رفض النموذج المادي بالإصرار على أن الإنسان ليس ظاهرة طبيعية مادية . فالناصرية في تصوره تستند إلى إطار "أوسع من الفهم المنهاجي : يؤمن بهدي رسالات السماء ورؤيتها

للكون والوجود ، وتؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعي" (ص ١٢) .

إن وضع القضية على هذا النحو يشير إلى الحل وهو عدم الإذعان لقانون عام وعدم استيراد الحضارة الغربية باعتبارها التعبير الراقى عن هذا القانون ؛ الحل هو المقاومة ، مقاومة الغزو العسكري والغزو الثقافي ، مقاومة "تناسب مع طبيعة الغزو والاجتياح" وتتمحور حول بناء مجتمع يتجه نحو "الاستقلال والتقدم والاكتفاء" (رشوان ص ٩٦) . وكما يقول مجدي حسين . إن الإجابة القاطعة والواضحة على سؤال بسيط : من نحن ؟ هي بداية التصدي الحقيقي لكل هذا التلاعب بمقدرات أمتنا والتدخل في كل صغيرة وكبيرة في شئوننا" (ص ٢٩٩) . ولكن الاستقلال لا يمكن أن يدور في إطار مادي مصمت (وإلا اكتسحته العولمة ومعايير التقدم العامة) فهذا استقلال يضرب بجذوره في "نموذج ثقافي" إلى جانب "نموذج قيمي" . ويظل الإطار المرجعي هو دائماً الإسلام "قد تشاركه روافد أخرى غير إسلامية ، ولكنه يظل هو قلب الأصالة في مجتمعنا" (رشوان ص ٩٧) .

والإسلام الذي يشير إليه الكتاب ليس "الإسلام الطقسي الحرفي" (رشوان ص ٩٧) . وهي ليست سلفية "ترفض نداء الحداثة" (د . حقي بريوتي ص ٣١٢) وإنما هو إسلام يتجاوز الطقوس والعبادات إلى الحياة الاجتماعية والسياسية (أحمد عبد الحليم عطية عن حسن حنفي ص ١٣٣) . وقد لا نتفق مع حسن حنفي حين يقول إن "الله والأمة وجهتان لشيء واحد بنص القرآن" (ص ١٣٤) . ولكنه لا يختلف كثيراً عن بقية المساهمين في هذا الكتاب حين يشير إلى الدين ، باعتباره "المخزون النفسي للجماهير الذي يكون تصوراتها للعام والذي يحركها ويجدد فاعليتها في التاريخ" (ص ١٣٤) .

إن الدين في كتاب الناصرية والإسلام ليس التاريخ الإسلامي كمعطى نهائي وإنما هو الإسلام باعتباره رؤية للكون و"منطلقاً مثالياً متحققاً من قبل" في المجتمع العربي (ص ٩٩) وفي مجتمعات أخرى . أو كما يقول عبد الحليم قنديل "كانت دولة المدينة .. مثلاً مجسداً للنظام الإسلامي ، بعدها صار الأمر شوري على عهد الخلفاء الراشدين ، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلى ملك "كسروي" عضود على يد معاوية .. وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامي الصحيح" (ص ١٥) . أي أنه يتم فصل الإسلام كمثال (كمعيارية نهائية) عن الإسلام كتاريخ ، فتاريخ المسلمين ، شأنه شأن أي تاريخ ، لا قداسة له ، فهو ممارسة ضمن ممارسات أخرى ، اهتمت بهدي الإسلام ، اقتربت من المثال تارة ، وابتعدت عنه تارة أخرى . فالتاريخ اجتهاد قد يصيب اللاعبين فيه وقد يخطئون ، ومن أصاب فله أجران ، ومن أخطأ

فله أجر واحد ، وحسابه عند الله .

إن القومية والعروبة - كما أكد المساهمون في هذا الكتاب - هي دائرة داخل الدائرة الإسلامية الأوسع . ويمكن أن نضيف هنا أن التناقض بينهما يمكن أن يرفع ببساطة ويسر ، ما دمنا ندرك بوعي خطر القومية المطلقة التي تجعل من الذات القومية المعيار الأوحـد والمرجعية الوحيدة . وكما يقول مجدي حسين : " إن الاعتراف بالرابطة القومية ليس مما يتعارض مع الإسلام وليس من شأنه أن يقلل أو ينتقص من عالمية الدين الإسلامي ... باعتباره دين رب العالمين للعالمين . وذلك أن الانتساب للأصل أمر مشروع في الدين ويوصي به ألا يكون عشائرياً ، والاتصال بالوطن والجيرة أمر مشروع يوصي به الدين ويرتب عليه حقوقاً وواجبات إلا أن تكون قطرية ضيقة ، والانتساب للقوم والأهل أمر مشروع في الدين يرتب عليه الدين أولويات في الواجبات والحقوق إلا أن يكون عصبياً" (ص ٣٠٠ - ٣٠١) . ويجب أن ندرك أيضاً خطر تحول الدائرة الدينية بدورها إلى قومية شوفينية تستبعد أعضاء الأقليات الدينية والإثنية الأخرى .

وقد يكون من المفيد أن أتوقف هنا أمام ورقة الأستاذ فؤاد السعيد (ص ٣٤٣ - ٣٤٤) عن القومية في فكر الغنوشي وكيف جاءت أجيال إسلامية بعد مرحلة الاستقطاب الفكري السياسي بين القوميين والإسلاميين تدرك أن النزاع زائف وأن الإسلام لا ينهض إلا بروح قومية واعية تضع العروبة في القلب ، وتدرك أن الانتماء لوطن وثقافة قومية معطى واقعي لا يمكن التناكر له أو الانسلاخ عنه ، وأن رصيد العروبة رصيد توحيد المشاعر شريطة أن يعانق الإسلام روحها ، وهو الموقف النظري الذي دفع حركة النهضة التونسية لإعلان تأييدها لكل محاولات الوحدة بين قطرين أو أكثر في الوطن العربي الإسلامي .

إن أطروحات الغنوشي والحركة الإسلامية التونسية قد لا ترضي القوميين بشكل كامل ، ولكنها كانت بلا شك أطروحات متجاوزة لغيرها من الأطروحات الإسلامية الأخرى ، وأكثر قرباً من الفكر القومي/الناصري سواء على مستوى منهج التفكير أو على مستوى الموقف من الاجتهاد والتجديد الإسلامي أو بالنسبة لفهم القضايا الاجتماعية أو العلاقة بين الإسلام والعروبة ، وهي خطوة هامة على طريق التقارب الفكري والسياسي ومحصلة إيجابية لجدل تيارين رئيسيين داخل الأمة ومحاولة لمواجهة الانشطارات داخلها .

وإذا كان فريق داخل الناصريين قد راجع أطروحاته وبلورها بشأن الإسلام ، فإن ساحة

الإسلاميين أيضاً تشهد نقداً ذاتياً ومراجعات جديرة بالرصد والتحليل والاهتمام ، فهي ليست ساكنة بحال .

وفي إطار البحث عن نموذج ثوري يتسم بكل من الخصوصية والإنسانية (أي البعد عن المادية) وجد كثير من الباحثين ضالتهم في مفهوم الملكية في الإسلام . فهو جزء من التراث "القومي" وهو أيضاً نظام قيمي يتسم بالعدالة والجماعية والبعد عن الفردية المميته والمادية القتالة . فيتناول عبد الحليم قنديل قاعدة الملكية العامة للأراضي الخراجية التي لا تُقسَّم وإنما تكون "وقفاً يصرف خراجها ، أي ناتجها ، في مصالح المسلمين" . "وتعارف الفقهاء المسلمون على أن أراضي الخراج لا يجوز توريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكاً لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم . ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين ، قبل الغزوة الاستعمارية الحديثة ، تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدسة ، بل قامت أنماط الملكية على أساس التصرف والاستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير التي نص عليها قانون الرومان ، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكيات المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين ، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة التسيير الذاتي من قبل أهل الحل والعقد في المستويات المختلفة ، ولم يسمح لأحد أن يدعي أنه يملك الأرض ، وأن الآخرين عبيد أو أقنان لديه . ولا يجوز أن يُنظر إلى تلك الأنماط من الملكية والإنتاج على أنها محصورة بما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين وهي لا تعوق الانتقال إلى مراحل اقتصادية أرقى من الزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ على طابعها الجماعي (ص ٥٧) .

ويتناول عبد الرقيب منصور نفس الموضوع في دراسته فيؤكد " أن حق التملك هو أحد الحقوق التي قررتها الشريعة وكفلت حمايتها ولكن هذا الحق ليس مطلقاً بل هو مقيد بمصلحة الجماعة ولا يخضع لها . وتحديد حق التملك وحدود الملكية إذا اقتضته مصلحة الأمة أصبح أمراً جائزاً بل واجباً . ذلك أن الشرع في النظام الإسلامي أساسه هو المصلحة العامة وليس مقصوداً لذاته ولكنه مقصود لتحقيق مصلحة المسلمين . وقد قال الأصوليون "حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله" . وقد اتبع المسلمون طريقتين في تحديد ملكية الأرض : الأولى عندما اعتبر الفاروق أراضي العراق والشام ومصر ملكاً للدولة وفلاحوها أجراء عليها يأخذون من غلتها ما يحتاجون إليه ، والثانية عندما تم تقسيم الأراضي على الفلاحين في الأندلس .

"إذا كان الكون كله لله "لله ما في السماوات وما في الأرض" ومسخر للإنسان "سخر لكم

ما في الأرض"، "وسخر لكم ما في السماوات"، فإن المال وسيلة خير باعتباره إحدى وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج ولا ينبغي تكديس الثروات "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"، وإذا كان التملك هو وظيفة اجتماعية "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه" فإن العمل هو أهم وسائل التملك حيث جعل الإسلام العمل قيمة أساسية في القيم الاجتماعية والاقتصادية" (ص ٢٠٥ - ٢٠٦).

ويتواتر نفس الموضوع في دراسة عبد المغني سعيد الذي يذهب إلى أن النظام الاقتصادي الاجتماعي الإسلامي يركز على ركنين أساسيين وهما :

١ - أن المال مال الله وما للإنسان إلا مستخلف ، أي وكيل عن الله سبحانه وتعالى فيما يملك ، أو بعبارة أخرى فيما يحوز . وينبني هذا المبدأ على حقيقة أن الله سبحانه خالق كل شيء ، ومن ثم فهو مالك كل شيء . فالذي يملك الشيء هو خالقه . "لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء" ، وهذه الآية الكريمة تعني أن ملكية الله سبحانه وتعالى مطلقة وشاملة لكل شيء . فهو مالك جميع الثروات الطبيعية والمعدنية فوق الأرض وتحت سطح الأرض ، وفي البحار وبين السماء والأرض . وما البشر إلا خلائف الأرض "ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم" . وهذا يعني بعبارة أخرى أن الملكية وظيفة اجتماعية وليست حقاً مقدساً في نظر الإسلام ، أي أنها انتفاع ممنوح من الله للمالك وعليه أن يرعى الله والصالح العام في إدارته . وهو إن لم يفعل يفقد حقه في الحيازة والتملك .

٢ - إن العمل واجب بل فريضة ولا يجوز أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير . وهذا يعني أن الإسلام لا يجيز انفصال الملكية عن العمل واتخاذها مجرد أداة لاستغلال عمل الغير. والدخل الذي يحصل عليه المالك العاقل من استغلال عمال الغير لا يدخل في إطار الكسب الحلال" (ص ٢٣١) .

بل إن عبد الحليم قنديل ليخطر خطوة في غاية الجرأة ، وغاية العمق الفلسفي والقانوني في آن واحد ، حين يذهب إلى أن "العودة لتطبيق الشريعة القانونية جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربي ، فقد فرض علينا الأخذ بالتشريع الغربي مع الغزو الاستعماري . وليس في الأخذ بشريعة الإسلام القانونية ما يجرح مشاعر العرب غير المسلمين ، أو يخل بمبدأ المساواة ، وليس في الأمر إكراه في فرض الدين على غير المتدينين به ، ولا إخلال بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ إسلامي مصون ، فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها على اختلاف الأديان ، والنظام القانوني المستمد من الشريعة يجسد عبقرية أمتنا في القانون . والعرب المسيحيون أولى

بقانون الشافعي من "قانون نابليون غير الديني" ، إنها صيغة الإسلام الحضاري التي يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معاً . يقول المطران اللبناني جورج خضر : "حضارة أوربا هي حضارة الأوربيين ، وأنا لم أساهم فيها ، أنا في أفضل حال العروس ، ولكنني لست أباهاً ، قد أذوق أوربا ولكنني لا أكونها ، وإذا استهلكت ما تنتج فهي لا تفخر بذلك ، وقد افتخر . إنما هي تفخر بما تنتج ، وهذا ثمن اجتهداها هي ، غير أنني على هذه الأرض ابن الحضارات التي توالى عليها منذ فجر التاريخ ، وورثتها جميعاً الحضارة العربية الإسلامية ، وأنا في قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفي القرون الأخيرة علمتها . ولو كان لدى المسيحية شريعة قانونية تقابل شريعة الإسلام لجاز الاعتراض دفاعاً عن مبدأ المساواة ، لكن الحقيقة أنه لا يوجد شيء من ذلك ، فالمسيح ، كما يقول الأب القبطي متى المسكين ، لم يهتم أبداً بتشريع قوانين مدنية ولم يجمع قط ، ولم يخلط أبداً ، بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمنزلة تنصيب المسيح ملكاً على الأرض" (ص ٤٩) .

إن تأكيد استقلال النسق القانوني في الإطار الحضاري العربي/الإسلامي عن الأنساق القانونية الغربية أمر في غاية الأهمية ، إذ كيف نرى الإمبريالية نظرياً وفلسفياً كعدو ونواجه الدول الرأسمالية التي تسعى للهيمنة على أسواقنا وعقولنا ثم نخضع حياتنا لمبادئ وقواعد قانونية غريبة وغربية ؟

يمكننا الآن أن نجرد معادلتين متقابلتين تلخصان ، دون اختزال كبير ، كلاً من فكر عصر النهضة من جهة ، ومن جهة أخرى الفكر الكامن وراء الحركات القومية العربية (بما في ذلك الناصرية) والحركات الإسلامية . ففكر عصر النهضة فكر يؤمن بشكل يكاد يكون مطلقاً بالحدثة الغربية ونموذجها المادي الذي ينطلق من فكرة القانون الطبيعي المادي العام والذي يترتب عليه الإيمان بقانون التقدم الذي يصلح لكل البشر في كل زمان ومكان مما يعني إلغاء كل من الأبعاد الروحية للإنسان والأبعاد الخصوصية للحضارات ، أي أنه فكر يحوي داخله الواحدية المادية ويؤدي إلى الواحدية الحضارية (التي تُسمى الآن «العولمة») . أما الفكر القومي والإسلامي فهو يصدر عن نقد عميق للحدثة الغربية ورفض أعمق لنموذجها المعرفي المادي ومن ثم فثمة إيمان بروحانية الإنسان وخصوصية الحضارات وإمكانية التقدم حسب شروط الهوية الخاصة والقيم الإنسانية التي لا تنبع من القانون المادي العام ولا تهتدي بهديه . وقد أدى هذا الموقف من الحدثة الغربية والإسلام إلى التوجه إلى قضية العلمانية . فيقول

د . حقي بريوتي إن الناصرية "استهدفت إصلاح الإنسان والهيكل ، فأيدت العقيدة الإسلامية وأيدت إصلاحها على ألا يكون على حساب مبادئها الأساسية الثابتة . لم تذهب الناصرية في إعادة البناء الوطني والقومي إلى معاداة الدين باتجاه مكاسب الحداثة التي يرضى بها الغرب الاستعماري ولكنها احترمت الضمير الديني ، فاحترمت الجماهير وحافظت على الكرامة الوطنية والقومية وقواعد الأخلاق" (ص ٣١٠) . ومن هنا يطرح د . بريوتي تصوراً جديداً لمفهوم علاقة الدين بالدولة "ليس للدولة أن تكون علمانية . فالدين ليس مقصوراً على العبادات ... ومن العسير على الدولة إعادة التشييد الوطني والقومي في أنطقه خارج المعطى الديني ... ولذا فإن على الدولة أن تؤسس الواقع الاجتماعي وفق معطيات دينية دون مخالفة الشرع" (ص ٣١٨) .

لكل هذا ليس من المستغرب أن يقول الطحان إن "المشروع الحضاري الناصري هو مشروع قومي وليس علمانياً" ، ثم يوضح لنا هذا التمييز الهام والجديد بين "القومي" و"العلماني" . فالمشروع القومي "خطوة على درب إحياء ذاتية الأمة العربية والإسلامية لحضارتنا ، وهي حضارة قومية ... ذات مضمون إسلامي ، لا يمكن نزع أحدهما عن الآخر ، أو انتزاعه منها فذلك محال ، فهلا وعينا إسلامنا وعروبتنا جيداً وأبصرنا العلاقة العضوية بينهما ؟" (ص ٢٠٩) . وهذا التفريق بين العلماني والقومي تفريق جيد يمكننا من طرح القضية مرة أخرى بشكل جديد .

وهذا التمييز تمييز كامن في دراسة عبد الحليم قنديل الذي يرى أن العلمانية فكرة وتاريخاً جزء لا يتجزأ من السياق المسيحي الأوربي ، والنقاش حولها في بلادنا لا معنى له ، إنها معركة حدثت هناك ، وما من معنى لنقلها هنا ، إلا إذا كان المجترون للعلمانية يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في الغرب الحديث والمعاصر ، أو كان المعارضون لها باسم الدولة الدينية يريدون وضعنا في أوربا العصور الوسطى ، فليس في الإسلام رجال دين ذوي سلطة بل علماء ومثقفون ، وليس في الإسلام سلطة دينية ، سلطة الإسلام مدنية تحكم بالشرع والعقل ، والموقف الإسلامي الصحيح هو التمييز ، لا الفصل ، بين معنى الدين ومعنى الدولة ، ومن ثم فلا معنى للدولة الدينية أو العلمانية في مجتمع يدين غالبية بالإسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم" (ص ٤٣ - ٤٤) .

ويحتوي مقال الأستاذ لقوشه دراسة متعمقة للفلسفة الإنسانية (التي يرادف لويس عوض

بينها وبين العلمانية) . فلقوشه يذهب إلى أن الفلسفة الهيومانية هي "فلسفة مفارقات .. تعادي ويشده السلطة الدينية ولكنها تستسلم وبإذعان للقانون الطبيعي ، وهي تناشد القدرة الإبداعية للفرد من أجل صناعة المستقبل ، ولكنها تستدير كثيراً إلى الوراء لتستلهم روح العصر الإغريقي والعصر الروماني ، وهي تدافع عن الحرية الفردية ولكنها في الوقت نفسه ذات طابع سلطوي ، ولذلك فإن كل الإنسانيين العلمانيين على استعداد للتحالف مع أي سلطة تتبنى أفكارهم وتتكفل بسحق خصومهم ، وتبقى مقولة "المستبد المستنير" هي إحدى مقولاتهم المنتخبة، ولذا فإن فردريك الثاني يحتل مكانة خاصة في مرجعيتهم" (ص ١١١ - ١١٢) .

هذه التناقضات التي يرصدها لقوشه تخرج بإشكالية العلمانية من المستوى السياسي التاريخي وتدخلها المستوى المعرفي . ولعل القارئ قد يسمح لي بأن أدلو بدلوي في هذه القضية فأنا أذهب إلى أنه يوجد في واقع الأمر علمانيتان لا علمانية واحدة :

١- العلمانية الجزئية : وهي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد ، وهو ما يعبر عنه بفصل الكنيسة (أي الدين) عن الدولة . والكنيسة هنا تعني «المؤسسات الكهنوتية» ، أما الدولة فهي تعني «مؤسسات الدولة المختلفة» . ويوسع البعض هذا ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها . ونحن نسمي هذه الصيغة «علمانية جزئية» لسببين :

أ) الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة القرن التاسع عشر التي لم تكن قد تغولت بعد ولم تكن قد طورت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تمكنها من محاصرة المواطن أينما كان ، ولذا تركت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية .

ب) تلزم العلمانية الجزئية الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة .

كل هذا يعني أن العلمانية الجزئية تترك حيزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة ، بل للقيم الدينية، مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المباشر والمحدد) ، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية . وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب ، بل بين الكثير من المفكرين العلمانيين في العالم العربي . ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية لا تتناقض بأية حال مع المنظومة الدينية الإسلامية وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش بل التكامل) .

٢ - العلمانية الشاملة (التي يمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية الطبيعية/المادية» أو

«العلمانية العدمية» : وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته ، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب ، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته ، إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة) . وهي شاملة ، فهي تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة ، والإجراءات والمرجعية . والعالم ، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية) ، مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته ، عالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات ، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه ، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات ، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه هي كلها صفات الطبيعة/ المادة) . والمبدأ الواحد كامن (حال) في العالم لا يتجاوزه ويُسمى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعي/المادي» ، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية وأن كل الأمور ، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير ، مادية نسبية متساوية لا قداسة لها ، وأنه يمكن معرفة العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس . والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات ، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أكثر المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة .

ونحن نذهب إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان . فرغم أن الإنسان الغربي بدأ مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية (الهيومانية) التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون ، إلا أنها شأنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة (تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية) ترى أن الإنسان هو إنسان طبيعي/مادي يضرب بجذوره في الطبيعة/المادة ، لا يعرف حدوداً أو قيوداً ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية ، فهو مرجعية ذاته ولكنه في الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعي العام ولا يلتزم بسواه ولا يمكنه تجاوزه . ولذا ، فهو في واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمرکز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادي (فالإنسانية مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة) وغير قادر على الاحتكام لأية أخلاقيات إلا أخلاقيات القوة المادية . ولذا ، فبدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض في الكون ، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض ، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة وتأكيد أسبقية الأول على الثاني تظهر ثنائية الإنسان الأبيض مقابل الطبيعة المادية وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءاً لا يتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم ، وبدلاً من الاحتكام للقيم الإنسانية تستخدم القوة ، ويصبح هم هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية

وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة) وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكل ما أوتي من إرادة وقوة. من هذا المنظور ، يمكن القول بأن العلمانية الشاملة هي النظرية وأن الإمبريالية هي الممارسة .

إن هذا التأصيل النظري يسمح بفصل العلمانيين العرب (من المتمسكين بالقيم والثوابت الأخلاقية والعلمانية الجزئية) عن العلمانيين الغربيين من دعاة العلمانية المادية (الشاملة) التي تؤدي إلى العولمة ومحو الخصوصيات واستعمار الآخر غير الغربي . ولعلنا بذلك يمكننا توحيد الصفوف وصرف الجهد النظري في إدراك واقعنا وفي الاجتهاد بخصوص كثير من القضايا المعاصرة .

ويحذرنا طارق البشري مما يسميه «عملية التشخيص» أي التوحيد بين الفكرة التي يرفضها إنسان وشخص ما ، فتصبح الأمة الإسلامية على سبيل المثال هي السلطان عبد الحميد وتصبح القومية العربية هي جمال عبد الناصر ، وبالتالي يصبح من السهل ضرب الفكرة المشخصة (ص ٢٨٤) . مثل هذا التفكير الاختزالي لا يصلح أساساً للحوار بين القوميين والإسلاميين وإنما يحول الواقع إلى حلبة صراع . وهنا من الهام بمكان أن نشير قضيتين مترابطتين :

أولاً : البعد المعرفي في النقد القومي والديني للحدائثة الغربية .

لاحظنا أن الأطروحات النظرية لكل من القوميين والإسلاميين في هذا الكتاب تتسم بعمقها وإدراكها لما يمكن تسميته البعد المعرفي الحضاري (صورة الإنسان) . ولكننا - مع الأسف - لا يمكننا أن نقول نفس الشيء عن النقد القومي والإسلامي للحدائثة الغربية حتى أواخر الستينيات ، ولذا نجد أن في كل من الخطاب القومي والإسلامي فصل عميق بين رؤية الدولة ورؤية الإنسان ، وثمة غياب شبه كامل لرؤية الإنسان . ومن ثم نجد أنه تم فصل الحدائثة الغربية (بأبعادها المادية المصمتة) عن الإمبريالية (التي تنظر للعالم باعتباره مادة توظف وتُستعمل) وكأنهما ظاهرتان منفصلتان تمام الانفصال ، دون إدراك أن الرابطة بينهما قوية وعميقة تتجاوز وقائع التاريخ (ظهور الحدائثة الغربية صاحبه ظهور الإمبريالية) لتصل لصورة الإنسان (الإنسان ككائن طبيعي/مادي ومادة استعمالية) . نتيجة لهذا الفصل بدأ الحديث عن «اللاحق بالغرب» مع «الحفاظ على الهوية» ، وعن "تطعيم" الحضارة الغربية بقيمنا الإسلامية بدلاً من الحديث عن توليد معرفة جديدة تنبع من واقعنا وتثمر حداثة جديدة لا تؤدي

بالإنسان بعد أن أودت بالإنسان .

ولعل غياب هذا البعد المعرفي الحضاري يتضح وبجلاء في إهمال الحركة القومية العربية في الستينيات، فترة المد القومي ، للغة العربية وللمعمار العربي الإسلامي (والمعمار هو النوع الفني الذي يعايشه الإنسان في يومه وليله وتتشكل هويته من خلاله ، فهو يولد وينام ويموت بين جنباته ، وهو يشكل وجدانه في كل لحظة من حياته بشكل واع وغير واع) . هذه الفترة لم تشهد - كما كان متوقعا منها - محاولة لتطوير اللغة العربية (وعاء الثقافة العربية ومصدر أساسي للوحدة العربية) وإشاعتها بين الجماهير حتى تبتعد عن العاميات المختلفة . بل يلاحظ انصراف شديد عن الفصحى ، استمر بعد ذلك إلى أن ظهرت بعض الصحف العربية بالعاميات المختلفة .

وقد شهدت الستينيات بناء مدن ومبان حكومية جديدة كثيرة في العالم العربي اتبعت معظمها ما يُسمى الطراز الدولي ، وهو طراز لا لون ولا طعم ولا انتماء له . وانتهى هذا التيار ببناء بيفرلي هيلز خارج حدود القاهرة ! وتظهر الإعلانات تتحدث عن بيوت الخبرة الفرنسية والأمريكية التي تقوم بتشييد بيوت العرب في بلاد العرب .

ويظهر افتقاد البعد المعرفي بشكل واضح في الحديث عن "الملكية" فبدلاً من دراسة التراث لمعرفة مواطن الاختلاف بين المفهوم الغربي (الوثني والمسيحي) للملكية والمفهوم الإسلامي (السامي والإسلامي) - كما يفعل كُتّاب هذا الكتاب - انحصر الحديث عند كثير من الناصريين في الحديث عن علاقات الإنتاج وعند كثير من الإسلاميين عن العدل وعن الزكاة والصدقات . بل وعن قدسية الملكية الفردية أحياناً أخرى ! دون تعمق للبعد الحضاري .

إن افتقاد البعد المعرفي/الحضاري ، الذي يدور حول رؤية الإنسان (والأرض والله) هو السبب الذي أدى إلى عقد تحالف سياسي سريع بين الناصريين والإسلاميين (ولا أقول الناصرية والإسلام) ثم نشوب صراع لا يقل عنه سرعة بين الفريقين . ففي إطار السياسي ، المنفصل عن المعرفي ، يظهر فكر لا علاقة له بالإستراتيجية ، لا يعرف من هو الأنا ومن هو الآخر ، وما السبيل إلى الحفاظ على الأنا في مواجهة عدوان الآخر وهجماته المستمرة ، ولذا يمكن أن تتم التحالفات وتنفض وتنشب الصراعات وتتوقف بسرعة بسبب سطحياتها وبرجماتيها وتسييسها .

ولا يمكن للدارس المنصف أن ينكر أن خطب عبد الناصر تشير إلى الإسلام باعتباره المرجعية

النهائية ، ولا شك أن سياسات عبد الناصر وقراراته السياسية خدمت الإسلام واستهملت قيم العدالة والمساواة (تحديد الملكية الزراعية - مجانية التعليم - تطوير الأوقاف والأزهر - إنتاج الأفلام الدينية) . وقد ارتبط الدين كأيدولوجية ثورية بالقومية وكان عنصراً أساسياً في المواجهة مع الظلم الاجتماعي والتبعية السياسية في الداخل والاستعمار في الخارج. ولكن ألا يرتبط كل هذا بالسياسي ويدور داخل إطاره ولا يتجاوزه بأية حال إلى الأبعاد المعرفية والثقافية الأكثر عمقاً وثباتاً ؟ ألم يهد هذا التسييس الزائد لعمليات العولمة التي اكتسحت العالم العربي، إذ تركت الإنسان العربي تحيطه شعارات تتحدث عن الهوية دون أي تطوير أو دعم حقيقي لهذه الهوية ؟

ثانياً : إشكالية الدولة :

قضية الدولة من أكثر القضايا سخونة بين الناصريين والإسلاميين ، بل بين الإسلاميين وكل النظم السياسية في العالم الإسلامي . وقد أحسن د . حسن حنفي في ورقته حين حاول حل النزاع بين الدين والثورة ذاهباً إلى أن الشرعية الدينية لا يمكنها أن تصطدم بالشرعية الثورية (أو "شرعية الماضي وشرعية الحاضر ، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع" ص ١٢٣) . فهو يرى أن ثمة "وحدة عضوية" بين الناصرية والإسلام (عنوان دراسته) . ويقتبس د . أحمد عبد الحليم عطية في دراسته عن حسن حنفي مقولته "إن الدين بداية الثورة ومنطلقها ، كما كانت الثورة نهاية الدين وغايته ... فالدين بلا ثورة خيانة ، والثورة بلا دين لا تبقى ولا تستمر في شعب مصر" (ص ١٣٣) .

وكل هذا حديث أساسي ولا شك ، ولكن هناك سؤال يطرح نفسه علينا وبالحاح شديد : هل تتوافق الشرعيتان (الدينية والثورية) مع شرعية الدولة ؟ لقد اعتبرت الدولة لعقود طويلة خارج نطاق النقاش . فالنزع والجدل والخصومة كانت بين الدين والسياسة ، بل إن الدولة اعتبرت (في الأدبيات السياسية في العالم الغربي ثم في العالم العربي والإسلامي) أداة بناء الأمة (كما يقول أنصار التحديث والنمو) واعتبرت الدولة وارثة الثورة دون مشاكل تذكر ، اللهم إلا مع الدين الذي بدا دائماً محل خلاف في مساحة دوره ودرجة تأثيره . وما فات الكثيرين من الطرفين (القومي والإسلامي) أن «الدولة» لم تعد هذا الكيان الصغير الهزيل الذي كان قائماً في إنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر (حين تم تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة) وإنما تحولت إلى جهاز ضخم له أجهزته الأمنية والقمعية المتشعبة . وبعد أن كانت الدولة عاجزة عن الوصول إلى مواطنيها إلا من خلال مؤسسات وسيطة (مثل الأسرة

والقبيلة والقرية) أزال الدولة كل هذه المؤسسات وأصبحت ذراعها طويلة تصل إلى أي فرد أينما كان ، تساعد مؤسسات أمنية في غاية الكفاءة ومؤسسات "تربوية" تعيد صياغة وجدان المواطن منذ طفولته . ثم ظهر ما أسميه «قطاع اللذة» في المجتمع (الذي يضم فيما يضم قطاع الإعلام) وهو قطاع له من السلطة والسطوة ما يفوق سلطة وسطوة أكثر الأباطرة دكتاتورية في الشرق والغرب ويعيد صياغة رؤية المرء لنفسه من الداخل والخارج .

كل هذا يجعلني أثير قضية ما أسميه «الدولة المطلقة» ، وهي مطلقة لا بمعنى دكتاتورية أو شمولية الدولة ، وإنما «مطلقة» بالمعنى الفلسفي للكلمة ، أي أنها تخلع على نفسها الإطلاق بحيث أن ما تذهب إليه هذه الدولة يصبح "الحق" دون مناقشة ، فالدولة هنا هي بديل إرادة الإله ، هي ظل الإله على الأرض ، أو كما قال هيجل (فيلسوف الدولة المطلقة) إنها إله يسير على الأرض . ولعل هيجل حينما قال قولته هذه لم يكن يعرف بعد بسطوة جهاز المخابرات والأجهزة البيروقراطية والإعلامية المختلفة .

القضية لم تعد قضية فصل الدين عن الدولة وإنما هي قضية الدولة وهيمنتها ، لا على الدين وحسب وإنما على الجماهير والأفراد والصغار والكبار . ولعل هذا ما يشير إليه علي مبروك حين يقول إن التناقض الأساسي "ليس مع الإسلام بقدر ما هو مع الدولة القمعية ولهذا فإن الجهد كان ينبغي أن يتجه إلى نقد البنية القمعية للدولة، لا إلى السعي نحو إقصاء الإسلام عن الساحة . إذ اللافت أن البنية القمعية للدولة - أي دولة - لا ترتبط بالدين - أي دين ، بقدر ما ترتبط ، في العمق ، بمدى التطور في كافة أشكال الوعي وضروبه . ولعل من السخریات ، هنا أن تنتهي الدولة في المشرق ، حتى حين تترست خلف يافطات علمانية ، إلى ممارسة ضروب لا حصر لها من القمع . إذ القمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبداً بالشعار الذي تتمترس خلفه أياً كان ... الإسلام أو العلمانية" . وهكذا يخلص المرء إلى أنه ، حتى ضمن هذا السياق ، لا تناقض بين العروبة والإسلام ، بل ثمة تناقض بينهما معاً مع البنية القمعية للدولة (ص ٣٢٤) .

إن الدولة التي كانت مجرد أداة تغولت وأخذت كجهاز متجرد من القيمة ، متعال عليها ، تحتل مساحات واسعة في الحياة العامة والخاصة ، وحولت الثورة من مصدر للشرعية إلى "ماض تليد" ، كما حولت الدين من قوة في يد الأمة إلى جهاز تابع للنظام .

إن الإشكالية الجديرة بالنقاش هي في الحقيقة شكل الإدارة السياسية القادر على تحقيق

آمال الاستقلال الحضاري والتنمية المستقلة التي تجمع الإسلاميين والناصرين والقوميين وكل الوطنيين ، وأنا هنا لا أتحدث عن شكل النظام السياسي (حزب واحد أم تعددي ، مركزي أم فيدرالي أم كونفدرالي) أنا أتحدث عن ميزان الدولة والجماعة والفرد ، مساحات السلطة ودرجة التعاقدية ودور القيم .

لقد أدرك ضياء رشوان أن الإسلام الكفاحي هو وريث الناصرية الثورية ، ودعا في ورقته لتحالفهما ، بيد أنني أخشى أن ينعقد هذا التحالف على أرضية عداة لنظام وأيديولوجية (أو فراغ أيديولوجي بمعنى أصح) فتتطل النزاعات برأسها إذا ما أصبح الطرفان في موضع السلطة ، وورثا بنية الدولة القطرية الباطشة ذاتها ، لذا يجب أن تقتزن الكفاحية أيضاً باجتهاد حول "الدولة" ذاتها ، والانحياز لإدارة سياسية مختلفة وجهاز مختلف ومساحات سلطة مختلفة - فلسفة مختلفة برمتها .

إذا ما اقتربنا من هذه الإشكالية بعمق فربما نعيد تقويم عبد الناصر وسياساته ، "فالإصلاحات" في الأزهر والمحاكم الشرعية والمؤسسات الإسلامية قد نراها - على مستوى من المستويات - خروجاً للدولة عن دورها "العلماني" ، فالعلمانية كانت تاريخياً حماية للثنتين : الدولة من سلطة الدين والدين من بطش الدولة ، فتحقق الأول لكن الثاني لم يتحقق . بل يمكننا أن ننظر إلى هذه الإصلاحات الدينية باعتبارها محاولة الدولة محاصرة الدين وتسخيرها لصالحها . وأزعم أن اقتراباً كهذا يدلنا على سبب إخفاق الحركات الإسلامية في تحقيق مثالياتها ، وبدلاً من اتهام الإسلاميين ، قد يكون من المفيد في تحليل الناصرية والإسلامية كتجارب سياسية النظر للدولة وبنيتها كمتهم أول ومسئول أول عن الإخفاقات - بجهازها وبنيتها وأذرعها الأخطبوطية التي تفرض ، بعيداً عن النيات الحسنة ، تحركات بعينها ضد الأيديولوجيا الثورية وضد روح الدين ، ولنرجع ثانية لتقويم محمد علي وتأسيسه للدولة الحديثة ونتأمل أين كانت نقاط القوة والرغبة في النهضة ، وأين كان مكنم الخطر بتهميش الأمة وسيادة الدولة وتغولها . آن أوان اقترابات جديدة .. قد تعدل من نظرنا لقضايا شتى ، وتدعونا للوقوف أمام تحديات أخرى قد توحدنا من حيث - سابقاً - قد فرقتنا .

ولعل د . حقي بريوتي قد تلمس طريقة نمو هذا الموضوع حين قال : "إن مشروع النهضة الإسلامي ينبغي أن ينهض على أعمدة أساسية هي الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والفكر العلمي والتقدم الصناعي ... ومن هنا سوف تتقلص واجبات الدولة فلن تغدو تولى لبتارية ولن يغدو النظام الاجتماعي مطلقاً وهي حينما تؤدي دوراً اجتماعياً واقتصادياً فإن دورها سوف

يمتد إلى إدارة المرافق العامة (مشروعات البنية الأساسية) وما عدا ذلك يترك للنشاط الفردي والمختلط ارتياد مجالات الصناعة والزراعة" (ص ٣١٨) . إن المطلوب هو "خطاب مجتمع لا دولة ، جماهير لا نخبة" (علي مبروك ص ٣٣٠) . وخطاب الجماهير والمجتمع يعني أن الدولة لا تكون هي التنين الذي يلتهم الجميع ويأتي على الأخضر واليابس .

إن الخروج من دائرة الدفاع عن عبد الناصر وعن الإسلام إلى ساحة تقويم تجربة العلاقة بينهما هو المهمة الصعبة التي يجب على الفريقين أن يقوموا بها في هذه المرحلة التاريخية ، ولعلني بمطالعة دقيقة ومتأنية ومتأملة لهذا الكتاب وإسهامات المشاركين أجدني أكثر تفاؤلاً بإسهام الجيل الوسيط والشباب من المفكرين الوطنيين ، وقدرتهم على النظر إلى علاقة الناصرية بالإسلام في سياقها التاريخي ، وهي عملية جدلية ومركبة ألمح في بعض الأوراق هنا جهداً جاداً لإنجازها . وسأعطي أمثلة ثلاث متميزة هي أوراق ضياء رشوان ومحمد شومان ورفعت سيد أحمد .

فضياء رشوان (ص ٧٩ - ١٠٠) يضع الناصرية في فضائها العربي والإسلامي ويراهنا حقبة هامة قاومت الدمج في المنظومة الغربية الحضارية ، إلا أن هذا لم يمنعه من تحليل علاقة الناصرية بالإسلام ، فقام بنقد الناصرية قبل ١٩٦٧ حيث رأى أنها غاب عنها إدراك مسألتين: الأولى هي استشفاف طبيعة المرحلة التالية من تطور الحضارة الغربية وهي المرحلة التي تلي الإخضاع والإمبريالية المباشرة والتي برزت بعد التحرر وكانت تتسم بالسعي لتفكيك وإحلال مقومات حضارة الغرب محل حضارتنا . والمسألة الثانية هي أن مصر تنطلق من أرضية عربية/إسلامية وليس عربية فقط ، وأن الإسلامية ليست مجرد "دائرة" بل هي منطلق صياغة النموذج الحضاري والثقافي القادر على مواجهة التفكيك والعولمة . وهو بذلك يقدم رؤية ثقافية لغياب الإدراك المعرفي الكلي لدى الناصرية وانغماسها في السياسي الآني المتلاحق وهو ما أكدته في مقدمته القيمة بدايةً عبد الحليم قنديل حين تحدث عن أن الناصرية لم تكن نظرية بل حركة بدأت ثم استكملت جوانبها النظرية ، لكن يبدو أن التحدي كان في حاجة أيضاً لاستكمال جوانب معرفية/حضارية/كبرى لم تحاول الناصرية استدراكها إلا بعد هزيمة ١٩٦٧ ، وهي مسألة هامة يلفتنا أيضاً إليها ضياء رشوان حيث أنه لا يرى ناصرية متماسكة صماء بل يراها مراحل مختلفة تحتاج كل منها لتأمل ونظر وتحليل ، فالناصرية كانت - والمهم أن تبقى كذلك - عملية مستمرة من المقاومة الحضارية والقيم الثورية والروح التحررية ، وبذا يبقى نسقها مفتوحاً يقبل الإضافة والاجتهاد من التفاعل المتجدد مع رؤى أخرى داخل إطارها الحضاري العربي/الإسلامي .

وضياء رشوان وهو يعيد القراءة والنظر لا يخفي تحفظه على سلبيات وجوانب قصور الحركة الإسلامية - الند والخصم التاريخي والشريك الحالي والخليف المستقبلي للناصرية - إذ أنه رغم استعراض سلبياتها في ميزانه الوطني/القومي يراها في إطارها التاريخي قد لعبت دوراً لم يكن لتاريخنا بديل عنه ، وكأنه بذلك يفكك التناقض والعداء بين الإسلامية السياسية والناصرية ليجعلها بذكاء شديد حلقات متصلة من كفاحنا ضد التبعية ، وهو ما يجعل حتى جمود الحركة الإسلامية أحياناً "جموداً" يقي في لحظة تاريخية معينة نواجه فيها سرعة التفكيك والاقتحام - يقي من التحلل والإحلال ، مدركاً أن اللجوء للجامعة الحضارية المحورية - ولم تكن أبداً سوى الإسلام بمعناه الحضاري - هو الوسيلة المثلى للاحتفاظ بالتماسك الداخلي . وكأن الإسلامية استلمت الراية من الناصرية وأكملت في ظل غياب الناصرية (أو تغييبها) لحقبة معينة ذات المسيرة الكفاحية . وهي أرضية جيدة جداً من الفهم يبدأ عليها حوار حقيقي وتعاون لازم بين الإسلامية والناصرية خاصة في ظل الخصائص الهيكلية المشتركة بينهما التي يرصدها الباحث من مرجعية تؤمن بالمطلقات وتدمج الأخلاقي مع السياسي وتدافع عن الحرية والاستقلال الحضاري والعدالة الاجتماعية .

أما محمد شومان (ص ١١٥-١٢٢) فإنه يؤكد في ست ملاحظات ثابتة حول الناصرية والإسلام أنه لا يجب البدء بافتراض التناقض أو المواجهة ثم نفيها (أو تكريسها) وأن تحديد مستوى الجدل هام لأن هناك أكثر من مسألة في ملف الإسلام وأكثر من ورقة في ملف الناصرية ، وهناك رؤى واجتهادات مختلفة لدى الفريقين ، وأن إدراك الثوابت داخل كل منهما وتمييزها عن المتغيرات هو مسألة هامة ، كما أن الناصرية مطالبة بوضوح ببيان موقفها من قضايا شتى تحت عنوان "الدين" الذي لا يجب اعتباره مسألة كلية بل تندرج تحتها مسائل شتى متفرقة ، وأخيراً أهمية بيان الناصريين مدى تمايزهم عن الناصرية لا تماهيهم فيها دون محاولة اجتهاد أو إضافة وكذلك أهمية دراسة الإسلام داخل بنية الناصرية المعقدة وعلى مستويات شتى وبأدوات مختلفة دون تبسيط مخل . محمد شومان يدعونا بالأساس إلى تجاوز التجربة التاريخية بعد الاستيعاب الجيد لها والانطلاق بالعلاقة إلى آفاق مستقبلية تواجه التحديات الحالية .

ومن جانبه رأى د . رفعت سيد أحمد أن الناصرية لا بقاء لها ما لم تجتهد في إطار الإسلام وصولاً لخلق النموذج "الناصري/الإسلامي" وأن الناصرية التي تبحث موقفها من علاقة الدين بالدولة في عالم التسعينيات عليها أن ترى هذه العلاقة في محورين : الدين كمنطلق ثوري لتحريك السياسي من أجل بناء الدولة ، والدين كأساس في عملية التنمية الاجتماعية لهذه

الدولة ، وأن تدرك من خلال النقد الذاتي الواعي أن عبد الناصر في المحور الأول لم يستخدم الدين في عملية التعبئة السياسية إلا عندما تعرض نظامه السياسي لأزمات حادة ولم يعطي الإسلام الثقل الكافي في المحور الثاني . وهو حين يدعو الناصرية للمراجعة وإعادة بناء علاقة قوية بالإسلام يدعو المعسكر الإسلامي لإدراك حاجته لأطروحات الناصرية الخاصة بالعدل الاجتماعي والاستقلال السياسي ولدما ناصرية فتية تسري في جسد الإسلام في هذه المرحلة التاريخية وصولاً لناصرية إسلامية تحرر العقل العربي وتنهض بالواقع العربي والإسلامي .

والمطلوب الآن هو حوار جاد عميق بين الطرفين يتناول القضايا السابقة . كما يمكن أن ندرج القضايا التالية :

١- التنمية المستقلة .

٢- الاستقلال الحضاري في ظل العولمة (وخصوصاً عولمة الإسلام وهمينته) .

٣- وسائل دعم التضامن العربي بعد شروخ حقبة النفط وحرب الخليج وهزولات التسوية.

٤- مسألة الأقليات الدينية ومحاولة الوصول إلى إطار حضاري إسلامي لا يستبعدهم ولا يشكل قيداً سياسياً أو مدنياً عليهم .

والنقطة الأخيرة لا تقل في أهميتها عن قضية الحوار القومي الديني ، فالمطلوب الآن في هذه المرحلة التاريخية أن تلم هذه الأمة شملها وأن تجند في صفوفها كل من يؤمن بأن هذه الحضارة تستحق الحفاظ عليها - قومياً كان أو إسلامياً ، مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً ، تقف على أرضية عربية صلبة وتتحرك في إطار من الإيمان بالقيم الإنسانية والأخلاقية المشتركة التي لا ترد الإنسان إلى عالم السيولة المادية التي تفكك القيم والحدود والهوية ثم تقضي عليها .

والله أعلم .

الفهرست

صفحة

دراسات

الناصرية والإسلام : إعادة نظر . عبد الحلیم قنديل	٥
الناصرية والإسلام : محاولة للفهم . ضياء رشوان	٨٥
الناصرية والإسلام : ثلاث إشكاليات . د. رفعت لقوشة	١١٤
الناصرية والإسلام : ست ملاحظات . د. محمد شومان	١٣١
الناصرية والإسلام : وحدة عضوية . د. حسن حنفى	١٤١
الناصرية والإسلام : قراءة فينومولوجية . د. أحمد عبد الحلیم عطية	١٥٣
عبد الناصر والإسلام . د. سعيد مراد	١٧٠
هل كان عبد الناصر علمانياً ؟ د. محمد عمارة	١٨١
الدين والدولة فى النموذج الناصرى . د. رفعت سيد أحمد	١٨٩
الدين والاشتراكية (قراءة فى نشرة الإشتراكي ١٩٦٥-١٩٧١) د. نادية سالم	٢٠٩
الإسلام والاجتهاد الناصرى . عبد الرقيب منصور	٢٢٩
الاسلام والمجتمع عند عبد الناصر . جورج المصرى	٢٤٣
عن الإسلام والاقتصاد . عبد المغنى سعيد	٢٥٨
عن الإسلام والتغيير الاجتماعى . سيد الطحان	٢٧٦
عن العروبة والإسلام . د. أحمد صدقى الدجاني	٣٠١
نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام . طارق البشرى	٣١٥
العروبة بالإسلام : ضرورة منهجية ونظرية وحضارية ودولية . مجدى رياض	٣٣٢

- الناصرية والإسلام ومجتمع النهضة . د. حقي بريوتي ٣٥٦
- العروة والإسلام وخطاب النهضة . د. على مبروك ٣٧٠
- إعادة كتابة الناصرية إسلامياً (قراءة في فكر راشد الغنوشي) . فؤاد السعيد ٣٨٥
- البديل الثالث في فكر مالك بن نبي . عزازي على عزازي ٣٩٩
- نحن والإسلام والعالم الجديد . أحمد بن بله ٤٠٧
- الناصرية والإسلام .. المصطلح والتاريخ أ. د. قاسم عبده قاسم ٤٢٩

شهادات

- قرارات عبد الناصر في ميزان الإسلام . الدمرداش العقالي ٤٣٩
- عبد الناصر مؤمناً . محمد أبو الفتوح ٤٤٧
- اتفاق بين الناصرية والإسلام .. ولكن . عادل عيد ٤٥٤
- عبد الناصر ناصر الإسلام كدين لا كشعار سياسى . د. محمد أحمد خلف الله ٤٥٩
- عبد الناصر كان متديناً وعلمانياً . د. يونان لبيب رزق ٤٦١
- بشهادة التاريخ : إنجاز عبد الناصر الإسلامى . عمرو ناصف ٤٦٣

تعقيب

- عن الناصرية والإسلام والاستقلال الحضارى أ. د. عبد الوهاب المسيرى ٤٧٧

رقم الإيداع ٩٨ / ٨٢٤٠

الترقيم الدولي 7 - 92 - 5487 - 977 I.S.B.N

دار روتابرينت للطباعة ٣٥٥٢٣٦٢ - ٣٥٥٠٦٩٤

٥٣ شارع نوبار - باب اللوق

المشاركون:

أحمد بن بله - د. أحمد صدقي الدجاني
د. أحمد عبد الحليم عطية - الدمرداش العقالي
جورج المصري - د. حسن حنفي
د. حقي بريوتي - د. رفعت سيد أحمد
د. رفعت لقوشة - د. سعيد مراد
سيد الطحان - ضياء رشوان
طارق البشري - عادل عيد
عزازی علی عزازی - عبد الرقيب منصور
عبد المغنى سعيد - د. على مبروك
عمرو ناصف - فؤاد السعيد
د. قاسم عبده قاسم - مجدى أحمد حسين
مجدى رياض - محمد أبو الفتوح
د. محمد خلف الله - د. محمد شومان
د. محمد عمارة - د. نادية سالم
د. يونان لبيب رزق.

المعقب:

د. عبد الوهاب المسيرى
